ANNO XCVIII N. 144

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI




DICEMBRE 1978

# PRESENTAZIONE

*Gli studi che si pubblicano in questo Bollettino costituiscono una parte delle comunicazioni o degli interventi presentati in occasione del XVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 28/30 agosto 1977).*

*In tale convegno, furono dibattuti come tavola rotonda tre temi: quello della libertà religiosa in Italia dal 1929 ad oggi (di cui presentiamo una relazione sintetica); quello su Chiesa, eresia e società dal 1250 al 1350, di cui si pubblicano gli interventi di Tabacco e di Merlo; e quello sui manoscritti valdesi medievali, di cui presentiamo l'intervento di Gonnet.*

*Gli altri studi qui pubblicati furono presentati in quel Convegno come comunicazioni a sé stanti.*

Il Comitato

# Tavola rotonda su «Libertà religiosa in Italia dal 1929 ad oggi»

*Il XVII Convegno di studi si è aperto con una tavola rotonda sulla libertà religiosa in Italia dal 1929 ad oggi introdotta da Giorgio Spini. L'oratore ha, innanzitutto, ricordato come già negli anni precedenti la stipulazione dei Patti Lateranensi il fascismo avesse perseguito una costante linea di avvicinamento alla chiesa cattolica provocando gravi difficoltà per gli evangelici. La legge sui culti ammessi (1), che seguì l'accordo col papato, se ebbe l'indiscutibile merito di dire finalmente una parola chiara su una realtà nebulosamente prevista dallo statuto albertino, rese, però, difficile la vita ai non cattolici con una serie di clausole miranti a paralizzare l'attività delle varie chiese. La situazione fu particolarmente grave per i pentecostali, che vennero denunciati come « pericolosi all'integrità della razza » e per quelle comunità in contatto con organizzazioni britanniche, come l'Esercito della Salvezza proibito nel 1940.*

*Lo Spini ha concluso precisando che le norme repressive sancite dalla circolare Buffarini-Guidi rimasero in vigore anche dopo l'avvento della democrazia e solo le sentenze della Corte Costituzionale riuscirono a smantellare sul piano giuridico e politico quelle leggi che inibivano una completa libertà di coscienza.*

*Luciano Martini, continuando l'analisi per gli anni del secondo dopoguerra, ha tracciato la storia della rivista « Testimonianze » fondata nel 1958. In un momento di piena egemonia clericale e democristiana, questo periodico portò il contributo di alcuni intellettuali convinti della necessità di una dissociazione della chiesa dalla civiltà occidentale. Tale visione rimase, comunque, « ecclesiocentrica » e provocò una chiusura nei confronti della cultura laica che venne meno soltanto dieci anni più tardi. Due fatti, le dimissioni, nel 1967, di Raniero La Valle dall'« Avvenire d'Italia », e quelle dell'arcivescovo Lercaro nel 1968, determinarono un diverso atteggiamento del gruppo dirigente e redazionale verso la chiesa e la società. Il concordato e la con-*

(1) Su questa legge e sulla sua applicazione vedere quanto riportato da D. MASELLI, *Libertà della parola*, Torino 1978, pp. 93-104.

*nivenza tra potere ecclesiastico e civile diventarono oggetto di dibattito proprio quando simili contraddizioni vennero palesemente a galla col caso Isolotto. La rivista ha, da allora in poi, cercato di seguire con realismo politico lo sviluppo di alcune questioni di particolare interesse connesse al problema dei rapporti stato-chiesa, quali l'insegnamento religioso nelle scuole o il matrimonio, dichiarandosi favorevole ad una revisione completa del concordato.*

*Esaminando la situazione in campo protestante, Giorgio Peyrot ha ricordato che, mentre la legislazione sindacale e corporativa del regime fascista fu spazzata via durante il governo militare alleato, quella religiosa fu lasciata intatta e senza speranze di modificarla per via ordinaria. I protestanti capirono allora che l'unico modo per risolvere la situazione era agire unitariamente cercando di interessare, in primo luogo, l'Assemblea Costituente. Il giorno di Pentecoste del 1946 costituirono il Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche che, tramite l'ufficio legale, cercò di intervenire affinché la nuova costituzione concedesse piena libertà di culto. Sul piano delle dichiarazioni di principio fu ottenuta l'affermazione, inserita nell'articolo 8, che « tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge », ma questa « libertà » non corrispondeva ad una parità di trattamento. Lo stato, infatti, grazie all'introduzione dei Patti Lateranensi nell'articolo 7, mantenne inalterati i rapporti con la Chiesa Cattolica, pur dichiarandosi pronto ad innovare la normativa riguardante gli acattolici con la stipulazione di singole intese con i diversi culti. Il presidente del Consiglio Federale, pastore Deodato, stimolò il Consiglio stesso a battersi per ottenere la piena realizzazione del dettato costituzionale rimasto lettera morta. Si raccolse, così, un'importante documentazione sulle azioni intimidatorie compiute specialmente verso i membri di alcune comunità, come quelle pentecostali. A questo materiale, rinvenuto direttamente o tramite le chiese, si aggiunse quello fornito da Gaetano Salvemini. Si trattò di una lunga battaglia avente come scopo primario l'eliminazione della circolare Buffarini-Guidi, e volta anche a dimostrare l'incompatibilità di alcune leggi preesistenti con lo spirito della costituzione repubblicana.*

*Domenico Maselli ha suddiviso la storia della libertà religiosa in Italia in quattro periodi: sotto il fascismo dal '29 al '45, durante il centrismo dal '45 al '62, nell'epoca del centro-sinistra dal '62 al '76 e da allora in avanti essendosi determinata una nuova situazione con imprevedibili punti di arrivo. Dopo avere analizzato brevemente le difficoltà incontrate dagli evangelici negli anni del regime fascista, l'oratore è passato ad esaminare il secondo ed il terzo periodo. Durante i governi di centro i pentecostali, la Chiesa di Cristo ed altri gruppi non ancora riconosciuti non godevano di un'assoluta parità, anche se, co-*

*me giustamente afferma il Lariccia (2), nessun protestante era totalmente libero. Dopo il 1960 la libertà religiosa divenne una realtà. Al diverso atteggiamento dello stato corrispose una nuova posizione da parte del cattolicesimo. Nel 1948 « La Civiltà Cattolica » aveva affermato: « la chiesa cattolica, convinta per le sue prerogative divine di essere la vera chiesa, deve reclamare per sé sola la libertà perché unicamente alla verità e mai all'errore questo può competere, quanto alle altre religioni, essa non impugnerà la scimitarra, ma domanderà che con mezzi legittimi e degni della persona umana non sia loro permesso di diffffondere false dottrine »; il Concilio Vaticano II ha, invece, riconosciuto il diritto alla libertà sostenendo che questo è parte del diritto alla verità. I cattolici hanno creduto a questo nuovo volto della chiesa ed hanno dato vita a numerosi gruppi spontanei basati sulla lettura della Bibbia e dei documenti conciliari. Abolendo, infine, il Sant'uffizio e passandone le competenze ai singoli vescovi, il Vaticano II ha attuato un'indubbia opera di decentramento, ma ha contemporaneamente, aperto la strada ad immediati interventi sulle realtà locali dei presuli progressisti. Si può, quindi, parlare di un problema di libertà religiosa che non riguarda più gli acattolici, ma si pone in modo evidente per i gruppi nati all'interno della chiesa romana: basta ricordare episodi come quelli dell'Isolotto a Firenze, di Oregina a Genova, di Conversano in Puglia o quello di Lavello con Marco Bisceglie. Il '76, con l'inizio delle trattative per le intese tra il governo ed i culti ammessi, ha determinato il sorgere di una nuova situazione.*

*Dopo il breve intervento di Salvatore Caponetto, che ha avviato la discussione, su un episodio di intolleranza durante il fascismo, Di Meo ha posto l'accento sul « secolare » problema della libertà di coscienza ed ha sostenuto la validità degli studi di Pietro Scoppola (3), che hanno permesso la conoscenza di parte della copiosa documentazione esistente nell'Archivio Centrale dello Stato e riguardante le chiese evangeliche sotto il passato regime. Se Biancani ha affermato che, a suo parere, non è esatto parlare di un « compromesso storico » per il confluire dei voti comunisti nella votazione dell'articolo 7, don Polastro ha lamentato che le relazioni iniziali ed il dibattito seguente non abbiano approfondito il grave travaglio della chiesa post-conciliare.*

*Rispondendo a quest'ultimo, il Maselli ha approfondito la parte del suo intervento concernente le prerogative attribuite dal concilio all'episcopato ed ha continuato soffermandosi sul*

---

(2) Cfr. S. Lariccia, *La libertà religiosa nella società italiana*, in *Teoria e prassi della libertà di religione*, Bologna 1975, pp. 313-441.

(3) Vedi P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di S. Fontana, Bologna 1973, pp. 331-395.

*concetto di libertà che, sicuramente, non è una scoperta né un monopolio del protestantesimo contemporaneo. Egli ne ha, quindi, ricordato le matrici cinquecentesche e seicentesche, tante volte esaminate nei convegni di Torre Pellice, precisando, infine, che la lotta per questo diritto fondamentale non può avere limiti o tollerare privilegi. A proposito di un'obiezione sollevata dal pastore Geymet, l'oratore si è detto convinto della mancanza di libertà religiosa in Italia prima della seconda guerra mondiale ed ha sostenuto che se il giurista protestante Piacentini, scrisse, in quegli anni, in termini positivi della legge sui culti ammessi, lo fece solo nel tentativo di fornire un'interpretazione più favorevole per il mondo evangelico (4). Attualmente è necessario usare lo strumento delle intese non per ricavarne dubbi privilegi, ma per favorire l'instaurarsi di un rapporto tra chiese e stato più consono al dettato costituzionale. Anche per Peyrot le intese sono ambigue ed occorre, pertanto, intraprendere una battaglia di contenuti per indicare la possibilità di contatti tra le varie confessioni e lo stato che non siano concordati e non abbiano pretese di legiferare per tutti tutelando privilegi particolari delle parti contraenti. D'altra parte, la legge sui culti ammessi, pur così negativa, ebbe, allora, il merito di dare un riconoscimento alle comunità acattoliche, tanto da apparire ad alcuni evangelici una conquista di libertà.*

*ELENA ROTELLI*

(4) Vedi M. Piacentini, *I culti ammessi nello stato italiano*, Milano 1934.

# Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale

Non vi è dubbio che per una compiuta collocazione storica dell'eresia fra XIII e XIV secolo sia necessaria una riflessione sulla dialettica che allora si espresse fra l'esperienza religiosa e l'esperienza giuridica in genere e politica in particolare. Ma non si tratta di rammentare semplicemente che ogni ribellione all'autorità ecclesiastica minacciava un sistema di potere in cui coesistevano prìncipi e chiese, poiché questo è vero per tutta la storia del cristianesimo organizzato in forme autoritarie. Occorre piuttosto considerare ciò che fu peculiare di quei secoli, in Occidente, a livello di organizzazione internazionale: ecclesiastica e politica insieme.

La costruzione della monarchia papale all'interno del cattolicesimo, sommariamente prevista nelle grandi enunciazioni di Gregorio VII, aveva ormai conferito alla chiesa di Roma mezzi di azione di tale estensione e rilievo, da consentirle l'assunzione di responsabilità supreme in tutte le forme di inquadramento — culturale, religioso e politico — della cristianità occidentale. Ma ciò era avvenuto in concomitanza con una crescente pluralità di esperienze del mondo occidentale. La contraddizione risale a una ben manifesta e generale bipolarità dello sviluppo culturale europeo, il quale si espresse in quei secoli come accrescimento sia di capacità di costruzione sistematica, sia di qualità critiche e innovative. Di qui, da un lato, l'inquadramento via via più serrato delle istituzioni, attraverso la riflessione dei giuristi e la moltiplicazione dei raccordi interni ad ogni organismo, in primo luogo nell'organismo ecclesiastico, e d'altro lato, in senso drammaticamente opposto, il moltiplicarsi di esperienze politico-sociali, socio-culturali e religiose, sempre più varie e divergenti fra loro. In particolare, per quanto concerne il nostro problema, possiamo dire che il cattolicesimo si irrobustiva come apparato di norme e gerarchia di funzioni e controlli, in diretta prosecuzione del movimento rifor-

matore dell'XI secolo, proprio quando una sensibilità religiosa via via più ricca e orientata verso sperimentazioni evangeliche nuove esigeva istituzioni più elastiche e aperte. E in questa tensione crescente, già di per sé destinata a produrre repressioni feroci e resistenze sempre riemergenti, si inserì lo sviluppo della monarchia papale in senso decisamente politico.

Politico in senso specifico: in quanto la chiesa di Roma, nell'atto stesso di porre in crisi, a tutela della propria autonomia religiosa, il potere regio in Italia e le aspirazioni universali dell'impero, suppliva essa stessa all'assenza di una coordinazione europea a base imperiale e alla debolezza di ogni coordinazione politica italiana. Non per nulla già alcuni canonisti del XII secolo, ispirandosi non solo al principio teocratico gregoriano, ma ad un reale orientamento della politica italiana ed europea, ebbero a scrivere, come è ben noto: *papa verus imperator est* (1). Era una difficile assunzione di responsabilità, che richiedeva una vigilanza costante, una grande spregiudicatezza di mezzi d'azione e una continua elaborazione di strumenti giuridici sia sul piano teorico sia nelle varie contingenze. Nelle gigantesche lotte con gli Svevi il papato raggiunse infine la sua piena maturità politica e dopo la scomparsa di Federico II procedette con perfetta sicurezza di sé, alternando intransigenze antighibelline con atteggiamenti più equilibrati fra le parti in contrasto in Italia e fra i loro prolungamenti europei, ma esprimendo un orientamento di fondo sempre più chiaramente imperniato, nella direzione del mondo europeo, sull'alleanza con i vari rami della casa di Francia: *inclita domus Francie cui Dominus benedixit* (2). La nota crisi a cui il rovesciamento delle alleanze di Bonifacio VIII condusse il papato a metà del periodo che qui dobbiamo considerare, non dev'essere esagerata. Il conflitto con Filippo il Bello riguardò il funzionamento interno del regno di Francia, non le responsabilità politiche del papato in Europa. La caduta di prestigio manifesta nel pontificato di Clemente V non tolse che papa Clemente e poi, con riacquistata autorità ed energia, i suoi successori perseguissero la medesima attività internazionale che aveva caratterizzato la chiesa di Roma nel XIII secolo: ciò di fronte ai molti problemi dell'assetto italiano, della funzione imperiale tedesca, del conflitto anglofrancese, della difesa militare e dell'espansione politica della cattolicità lungo l'immenso confine orientale e meridionale, dal Baltico al Mediterraneo.

Ora, l'esercizio di un'attività politica tanto complessa, in cui il monarca ecclesiastico e il suo collegio cardinalizio si trovarono quotidianamente impegnati, condizionò il governo delle

(1) R. W. e A. J. Carlyle, *Il pensiero politico medievale, a cura di L. Firpo*, I, Bari 1956, p. 534.

(2) G. Tabacco, *La Casa di Francia nell'azione politica di papa Giovanni XXII*, Roma 1953, p. 59.

chiese, il controllo dei movimenti religiosi e l'ambito di applicazione del concetto stesso di eresia. Contribuì a modificare le strutture di comportamento della chiesa di Roma, aggravando l'evoluzione già insita nello sviluppo dell'apparato normativo e gerarchico del cattolicesimo. Non richiede infatti dimostrazione — tanto il mutamento è palese! — che il clima morale in cui il papato riformatore operò nell'XI secolo fu affatto diverso da quello che avvolse i pontefici a Roma e ad Avignone dall'ultima età sveva alla piena età avignonese: qualunque problema, politico o religioso, essi affrontassero. L'affermazione monarchica del papato era nata, anche nelle sue implicazioni politiche, dall'esuberanza di un movimento di riforma, in cui la volontà di razionalizzare le istituzioni era sorretta da una grande fiducia nelle forze più fervidamente religiose della cristianità: ma due secoli dopo, a quella fiducia era subentrata, nell'organismo papale, una diffidenza profonda verso ogni spontaneità religiosa, e per converso l'uso spregiudicato dei mezzi d'azione, connesso col perseguimento di fini dichiaratamente politici, aveva contaminato l'immagine religiosa della sede apostolica, così da alimentare, fra XIII e XIV secolo, la polemica contro la carnalità dell'istituzione stessa papale.

A chiarire la gravità di questa alterazione occorre qualche osservazione precisa. Il crescente scambio di accuse di eresia fra i pontefici e i dissidenti nel volgere dal XIII al XIV secolo appare infatti direttamente connesso con l'intolleranza papale di ogni disobbedienza. C'è un appiattimento papale di ogni controversia che tocchi l'autorità della chiesa di Roma, da quella sulla povertà francescana fino ai contrasti politici coi ghibellini, su un piano indifferenziato di compromesso e di repressione, di misure diciplinari e di condanne teologiche, in cui il ricorso al processo di eresia altro non è che il mezzo estremo e più spregiudicato di sedare una ribellione. Qui si constata l'incidenza che ebbe sul comportamento ecclesiastico e sul concetto stesso di eresia la consuetudine, di natura schiettamente politica, di ricorrere ai mezzi più spregiudicati e diversi per garantire un ordine di carattere esteriore. E qui è utile esemplificare con le esperienze di un pontificato che impiegò con speciale ampiezza il processo di eresia.

È il pontificato estremamente significativo di Giovanni XXII, che si aprì simultaneamente con le calcolate diffidenze verso i ghibellini lombardi e coi primi interventi contro gli Spirituali. Ciò avvenne negli stessi anni, in nome di una pacificazione da raggiungere da un lato mediante la distribuzione degli Spirituali in conventi in cui essi perdevano ogni autonomia, dall'altro lato mediante il rientro degli esuli guelfi nelle città lombarde dominate dai ghibellini. In un caso e nell'altro l'indifferenza è totale verso la spontaneità degli sviluppi locali e di gruppo, e verso la natura dei mezzi da usare per ottenere la

sottomissione. Si confrontino la disinvoltura con cui si interrogano e si incriminano gli Spirituali, fino alla loro condanna come eretici (3), e il progresso di accuse contro i ghibellini lombardi, dapprima denunciati per infrazione della pace, ma ben presto tacciati di eresia, con argomenti come questi: che Galeazzo Visconti « dicebat quod iacere cum mulieribus non est peccatum », « quod abstinentia religiosorum nichil valet coram Deo » (4). Non si tratta di episodi che si possano isolare dal contesto del comportamento papale, o che si debbano rinviare soltanto alla scarsa sensibilità umana di un determinato pontefice. Certo, Giovanni XXII, già consigliere e cancelliere di Roberto d'Angiò, aveva una formazione squisitamente politica, ma la scelta della sua persona non era stata casuale da parte del collegio cardinalizio, nel quale da tempo prevaleva, e continuerà poi a prevalere, una visione fortemente politica della funzione papale. Il cardinale Napoleone Orsini, che fu appunto tra i responsabili dell'elezione di Giovanni XXII e poi ne divenne avversario, ebbe una visione diversa e talvolta opposta del contesto politico in cui il papato si sarebbe dovuto inserire, ma il contrasto rimase interno ad una visione politica, così come interno ad essa già si era palesato decenni prima il contrasto fra l'orientamento dei cardinali e dei papi di inclinazione francese e quello di Niccolò III Orsini, zio di Napoleone (5). E che in questo clima politico si confondessero i piani di azione, risulta anche dall'impiego dei medesimi uomini per finalità apparentemente diversissime: i due frati mandati nel 1317 in Lombardia per esplorare le possibilità di una pacificazione politica sotto egemonia papale, erano due illustri persecutori della dissidenza religiosa, il provinciale dei francescani d'Aquitania Bertrand de la Tour e il famoso inquisitore Bernard Gui (6).

Il processo di eresia divenne insomma un'arma usata a fini terroristici, in cui la difesa della fede si trasformava spesso in un pretesto attraverso l'interpretazione estensiva del concetto di eresia e una presentazione provocatoria dei fatti che venivano collegati con un tale concetto: un'arma da porsi in correlazione, come momento ulteriore di uno sviluppo, con armi più tradizionali, da tempo usate indiscriminatamente dall'autorità ecclesiastica, come la scomunica e l'interdetto. Occorrerebbe a questo proposito uno studio sistematico dell'impiego crescente di questi mezzi d'azione, per meglio accertare quanto la loro inflazione sia stata parallela all'incremento delle strutture giu-

---

(3) R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1959, p. 133 sgg.

(4) F. Bock, *Studien zum politischen Inquisitionsprozess Johannis XXII*, in « *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* », XXVI (1935-36), p. 50 sg.

(5) L. Gatto, *Il pontificato di Gregorio X*, Roma 1959, p. 14 sg.; Tabacco, *op. cit.*, p. 15 sg.

(6) Tabacco, *op. cit.*, p. 153 sgg.; Manselli, *op. cit.*, pp. 29 sgg., 113 sgg.

ridiche e delle responsabilità politiche assunte dal papato. Un potere infatti che andava sviluppando se stesso come istituzione, accentuando il confronto con tutti i poteri presenti nella cristianità occidentale, aveva un bisogno crescente di strumenti di coercizione e doveva, per non compromettere il prestigio che gli veniva dalla sua natura spirituale, usare anzitutto e soprattutto quelli connessi con la sua finalità religiosa. Era questo un vecchio problema dell'autorità ecclesiastica, che era stato affrontato con speciale consapevolezza in età carolingia a livello episcopale, quando si ripristinò la penitenza pubblica antica e se ne precisarono i riti processuali, in collusione e concorrenza con l'ordinamento giudiziario e coercitivo dell'impero. Quell'esperimento fallì, ma secoli dopo, quando il papato riassunse in sé quelli che erano stati gli orientamenti egemonici dell'episcopato, il problema nuovamente si pose e fu risolto, nella prassi ecclesiastica, col ricorso sistematico a sanzioni e a processi confortati da una tradizione pressoché millenaria, allargandone l'uso fino alle degenerazioni dei processi avignonesi di eresia.

Ma giunti a questo punto, un chiarimento conclusivo importante si impone. Denunzie, processi e condanne di carattere squisitamente ecclesiastico trovarono, sì, alimento nella natura giuridica e politica di molta azione papale, ma in tanto essi potevano riuscire efficaci per le finalità più disparate, in quanto conservassero intera la loro forza terroristica, impregnata di sacralità: in quanto cioè l'anatema e l'odio teologico mantenessero vivo il loro alone pauroso nelle strutture mentali di quella società, così da giustificare di fronte alla coscienza pubblica, come appunto avveniva, delazioni inumane e violenze contro cose e persone. Se dunque gli sviluppi istituzionali e politici aiutano a intendere la diffusione spesso indiscriminata di quegli strumenti paurosi, non ci aiutano affatto a comprenderli nella loro gravità, ed anzi denunziano, storicamente, quanto fosse profonda l'aberrazione di una intolleranza religiosa, radicata in un millennio di cultura ecclesiastica e capace di creare a se stessa strumenti così perfetti e potenti di intimidazione, da suggerirne l'impiego anche a fini indipendenti da essa.

GIOVANNI TABACCO

# Qualche spunto su eresia e società in Italia tra XIII e XIV secolo (1)

Alcuni anni fa il Morghen invitava ad orientare le indagini di storia ereticale verso uno studio "alla tedesca", che, procedendo « diocesi per diocesi, caso per caso », consentisse di mettere alla « prova le varie teorie, sino ad arrivare ad una chiara comprensione del fenomeno del dissenso religioso » (2).

Anche in uno studioso così attento ai "grandi" fenomeni storici, alle linee generali degli sviluppi religiosi, culturali, politici e istituzionali del medioevo europeo (3), alla fine di una lunghissima e feconda attività, è emersa con chiarezza la necessità di abbandonare le « teorie », anzi di sottoporle al rigoroso vaglio della microanalisi, della sua metodologia e dei suoi risultati. Per uno storico così sicuro delle proprie interpretazioni generalizzanti si può parlare dunque di « sospensione di giudizio », di « smarrimento del senso », quale prima condizione « per la riconquista della verità »? (4).

Rivalutazione della storia locale, della microanalisi, pur in riferimento ai fenomeni religiosi! Proprio i medievisti hanno mostrato, in Italia come altrove in Europa — specialmente in Francia e in Germania —, quale formidabile strumento di ricerca si riveli l'indagine locale per l'individuazione dei funzionamenti di una società, sull'onda di molteplici stimoli: le caratteristiche pro-

(1) Viene qui riprodotto il testo di un breve intervento fatto in occasione della tavola rotonda sul tema *Chiesa, eresia e società dal 1250 al 1350*, tenutasi a Torre Pellice il 29 agosto 1977 durante il XVII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia.

(2) R. MORGHEN, *Storia della Chiesa e storia dell'eresia in tre opere recenti*, in « Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano », n. 81 (1969), p. 310.

(3) Sull'opera del Morghen cfr. O. CAPITANI, *Dove va la storiografia medievale italiana?*, in « Studi medievali », 3ª ser., 8 (1967), p. 645 ss.; R. MANSELLI, *Storia religiosa nel medioevo*, in *Nuovi metodi della ricerca storica*, Milano 1975, p. 127 ss.

(4) Le significative espressioni citate sono tratte da un saggio di R. ROMANELLI, *Storia politica e storia sociale dell'Italia contemporanea: problemi aperti*, in « Quaderni storici », 12 (1977), p. 248, che, pur occupandosi di epoche e temi molto lontani dal nostro, è attestazione di un profondo e serio tentativo di revisione critica del lavoro degli storici « contemporaneisti » (e non). Si veda anche E. GRENDI, *Micro-analisi e storia sociale*, in « Quaderni storici » cit., pp. 506-520.

prie dei secoli successivi al declinare dell'impero carolingio nei quali il potere si frantuma territorialmente e si disintegra in singoli elementi e funzioni, consentendo molteplici sperimentazioni anche sul piano culturale (5); la tradizione erudita così attenta alla dimensione locale, benché troppo spesso intesa in senso campanilistico e vista in modo atomizzato (6); le indicazioni provenienti da nuove discipline quali la sociologia, l'antropologia e l'etnografia.

Le indagini "locali" di storia ereticale in Italia non sono numerose, né sempre ricercano con attenzione i nessi esistenti tra fatto religioso e concrete realtà colte nella loro interna dinamica e nei loro più profondi risvolti.

Un rilevante esempio di quali risultati possano conseguire ricerche "locali" sull'eresia è rappresentato dal noto saggio del Dupré Theseider sugli eretici a Bologna ai tempi di Dante (7). Ulteriori risultati sullo stesso tema, ma con rinnovati spunti metodologici, sono stati raggiunti dal lavoro di Raniero Orioli e Lorenzo Paolini, che stanno curando anche la nuova e completa edizione dei processi inquisitoriali già utilizzati — da una trascrizione parziale dell'Aldrovandi — dal Dupré Theseider (8).

La rilettura delle fonti note su eretici ed eresia, visti nella concretezza di precisi ambiti geocronici, deve essere integrata dall'utilizzazione di documentazione — legislazione statutaria, rendiconti finanziari, deliberazioni di organismi comunali, ecc. — capace di fornire nuovi dati e di aprire nuovi squarci in una storia non sempre facile da ricostruire (9). Si pensi al riguardo al contributo della Severino sull'eresia a Siena e le diverse ricerche raccolte in volume dal Maselli su eretici e ribelli dell'Italia centrale tra XIII e XIV secolo (10).

Possiamo aggiungere ancora qualche altro studio: certo si

---

(5) Cfr. G. Tabacco, intervento alla tavola rotonda su *Storia delle istituzioni laiche ed ecclesiastiche* al Congresso internazionale in occasione del 90° Anniversario della fondazione dell'Istituto storico italiano (Roma, 22-27 ottobre 1973) (ora in *Fonti medievali e problematica storiografica*, II, Roma 1977, p. 28).

(6) Cfr. G. Tabacco, *Erudizione e storia di monasteri in Piemonte*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 20 (1967), pp. 198-222; C. Violante, *I problemi della storia locale e le società di storia patria*, in « Bollettino storico pisano », 33-35 (1964-1966), pp. 1-66.

(7) E. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Firenze 1958, pp. 381-444.

(8) L. Paolini, R. Orioli, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, Roma 1975 (ma 1976) (Studi storici, 93-96).

(9) G. G. Merlo, *Strutture ecclesiastiche e comportamenti religiosi nel basso medioevo (specialmente nel Trecento)*, in *Secondo Convegno dell'Associazione dei medioevalisti italiani (Bologna, 2 giugno 1976)*, Bologna 1978, p. 36 s.

(10) Cfr. G. Severino, *Note sull'eresia a Siena fra i secoli XIII e XIV*, in *Studi sul medioevo cristiano offerti a R. Morghen...*, II, Roma 1974, pp. 889-905; *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo*, a cura di D. Maselli, Pistoia 1974.

è che non molto è stato fatto in Italia in confronto, ad esempio, di quanto viene annualmente prodotto oltralpe nell'incontro estivo di Fanjeaux (11).

Il suggerimento del Morghen di inserire le ricerche eresiologiche in precisi contesti territoriali e umani (regionali, o diocesani, o, qualora sia possibile, in ambiti ancor più delimitati) voleva anche essere una proposta per superare i poco fortunati tentativi di lettura « ideologica » o classista dei fenomeni eterodossi dell'età di mezzo, siano essi quelli di un Cohn, o di uno Skaskin, o quello più raffinato e complesso di un Koch (12). Un suggerimento in consonanza con l'orientamento verso la « disaggregazione del fenomeno dell'eresia medievale » (13), via privilegiata per uscire dagli schematismi di rigide interpretazioni onnicomprensive o di meccaniche e deterministiche visioni del nesso tra struttura e sovrastruttura in riferimento ai fenomeni religiosi e intellettuali.

Di recente è stata proposta la lettura dell'*eresia come ideologia* (14); ma, se si vuole accettare tale proposta, non si può prescindere da un lato dalle notazioni di Ovidio Capitani circa l'impossibilità di un rapporto *ideologizzazione-massificazione* nel medioevo (15), né, d'altro lato, dalla coscienza della duttilità delle ideologie eterodosse considerate nelle loro dialettiche connessioni con i diversi ambienti sociali di diffusione.

L'interesse non è più limitabile al contenuto dottrinale dell'eresia — del resto non facile da determinare per la natura stessa delle fonti di cui disponiamo —, ma sulla diversa utilizzazione « ideologica » delle idee eterodosse e non conformiste e, di conseguenza, sui vari costi umani ed esistenziali, a livello individuale e collettivo, che la loro assunzione comportava.

La scelta eterodossa presenta origini, connotazioni e svilup-

---

(11) Gli atti degli incontri sono pubblicati nei « Cahiers de Fanjeaux. Collection d'histoire religieuse du Languedoc au XIII[e] et au début du XIV[e] siècles », editi annualmente a Tolosa dall'editore Privat dal 1966. Interessano la storia ereticale i « Cahiers » numero 2 (*Vaudois languedociens et Pauvres catholiques*), 3 (*Cathares en Languedoc*), 4 (*Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc*), 6 (*Le Credo, la Morale et l'Inquisition*), 7 (*Les évêques, les clercs et le roi*), 10 (*Franciscains d'Oc. Les Spirituels*), 11 (*La religion populaire en Languedoc du XIII[e] siècle à la moitié du XIV[e] siècle*).

(12) N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Vicenza 1965 (tr. it. di *The Pursuit of the Millennium*, London 1957); S. D. Skaskin, *Le condizioni storiche della rivolta di Dolcino*, Mosca 1955; G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin 1962 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 9).

(13) D. Bigalli, *L'eresia come ideologia. Note per una discussione*, in T. Manteuffel, *Nascita dell'eresia. Gli adepti della povertà volontaria nel medioevo*, (ed. it.) Firenze 1975, p. XVII.

(14) Ibid.

(15) O. Capitani, *Introduzione*, a *L'eresia medievale*, Bologna 1971, p. 16 ss.

pi molto differenziati in riferimento al soggetto sociale che dell'eresia si impadronisce. Troppe sono state le interpretazioni schematiche e fuorvianti: si pensi soltanto ad un movimento eterodosso quale l'apostolico-dolciniano il più delle volte considerato, a torto, come un'espressione delle plebi rurali, o, per lo meno, come *ideologicamente organico* alle plebi rurali (16).

Impadronimento, assunzione delle idee eterodosse, ho detto, non a caso: perché nel suo momento genetico l'eresia non pare essere il prodotto di illetterati. Anzi, l'originalità dell'eresia medievale sta forse proprio nel fatto che la riflessione di intellettuali *colti* si trovò in convergenza con le esigenze religiose ed evangeliche di laici *incolti*, riuscendo a diventare occasione di riflessione per l'intelletto degli illetterati: gli uni e gli altri in opposizione all'egemonia dei chierici, nel tentativo di pervenire a nuove esperienze di vita religiosa più autentiche di quelle consolidate da una tradizione e riproposte da una Chiesa che non apparivano più corrispondenti ai modelli evangelici e neo-testamentari.

« I quadri intellettuali eretici, che si erano integrati nelle masse dei fedeli, urbane e rurali, attraverso la testimonianza personale e l'efficace predicazione di temi ampiamente sentiti, avevano costretto la Chiesa ad accettare una sfida, a scendere nelle piazze, a ripensare a se stessa, ad elaborare nuovi strumenti e nuove forme di comunicazione del messaggio evangelico » (17).

È il grande « moto di cultura » che caratterizza i secoli XII e XIII e che viene bruscamente interrotto e bloccato nelle sue enormi potenzialità dal successo della Chiesa cattolica su movimenti, chiese e gruppi eterodossi: un « moto di cultura » che nelle valli delle Alpi occidentali sarà capace di straordinarie aperture (18).

Il venir meno dell'eresia e del dissenso religioso è processo lento da seguire con attenzione nel suo più ampio rapportarsi con gli sviluppi della società italiana ed europea e della Chiesa tardo medievali.

Nel Trecento si definisce il fallimento di un plurisecolare tentativo di rinnovamento della Chiesa, di segno sia riformatore

---

(16) Cfr. G. Miccoli, *Note sulla fortuna di fra Dolcino*, in « Annali della Scuola Normale Superiore (Lettere, storia e filosofia) », 2ª ser., 25 (1956), pp. 245-259; G. G. Merlo, *Il problema di fra Dolcino negli ultimi vent'anni*, in « Bollettino storico-bibliografico subalpino », 72 (1974), pp. 701-708.

(17) Merlo, *Strutture ecclesiastiche* cit., p. 37 s.

(18) G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino 1977, pp. 52 ss., 114 ss.; Id., *Strutture ecclesiastiche* cit., p. 38 ss. L'espressione di G. Volpe si trova nel suo *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, 3ª ed., Firenze 1971, p. 55. Si veda anche su tutti i problemi che concernono l'eterodossia dei secoli dopo il Mille O. Capitani, *Introduzione*, a *Medioevo ereticale*, Bologna 1977, pp. 7-28.

sia ereticale (19). L'istituzione ecclesiastica ha di fronte un nuovo blocco oligarchico e nuove forme di organizzazione politico-istituzionale, ai quali adeguarsi e con i quali raggiungere nuovi compromessi e saldature.

Al di là degli episodi pur gravi e numerosi di turbamento, la situazione sociale e politico-istituzionale tendeva alla staticità e alla cristallizzazione dei rapporti: la religiosità o, meglio, il conformismo religioso sarà una componente ineliminabile di ordine e di stabilizzazione (20).

È noto che negli sviluppi del secolo XIV muta il modo di vedere la vita e la morte, così come cambia il contesto sociale e politico-istituzionale in cui gli uomini vivevano e morivano.

GRADO G. MERLO

---

(19) Cfr. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, coordinata da R. Romano e C. Vivanti, II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 793 ss.

(20) MERLO, *Strutture ecclesiastiche* cit., p. 35.

# Tavola rotonda su: i manoscritti valdesi medievali

## INTERVENTO DI GIOVANNI GONNET

Le comunicazioni di Enea Balmas sulla *preghiera di Manasse* (Ge. 209), di Luciana Borghi sul *Bestiario* (Cambr. Dd. XV. 29 e Dubl. C. 5. 21) e di Mario Dal Corso sul poemetto *La Barca,* mi consentono di puntualizzare alcune questioni tuttora pendenti, rispettivamente: 1) sulla data dei mss. valdesi; 2) sulla loro lingua; 3) sull'utilizzazione di essi da parte dei « magistri » valdesi; 4) sulla cultura di questi ultimi; 5) sulle fonti utilizzate; 6) sul carattere delle raccolte fatte e conservate nei singoli mss.; 7) sul grado di valdismo che esse denunciano, e, infine, 8) sul programma editoriale presentato in apposito « dépliant » dal comitato di redazione presso l'Editrice Claudiana di Torino.

Prima di svolgere questi otto punti, mi sia consentito di premettere alcune considerazioni sul termine adoperato nel « dépliant » di « produzione letteraria dei Valdesi medievali »: termine che mi sembra piuttosto ambiguo, pur che si pensi all'epoca in cui la maggior parte delle raccolte esaminate videro la luce, cioè i secoli XV e XVI. Ciò ci porta — a prescindere da ogni disquisizione sui limiti cronologici tra medioevo ed epoca moderna — direttamente al primo punto.

1) *DATA DEI MANOSCRITTI:* trattandosi per lo più di copie e non di originali — come ha fatto bene a precisare il « dépliant » —, è sempre difficile indicare la data esatta delle opere raccolte nei singoli mss., tanto più che esse, come vedremo al punto 6, vi sono state inserite alla rinfusa, senza nessun piano organico di raccolta. Non bastando l'ausilio della scrittura se non nel caso di copie redatte contemporaneamente all'originale — per ora una semplice ipotesi di lavoro —, unico appiglio per la datazione è la critica interna, cioè il contenuto dei singoli pezzi e le loro eventuali fonti, specie nel caso, assai frequente, di

rifacimenti o adattamenti di scritti altrui (cf. punto 5). Un esempio chiarificatore ce l'ha fornito lo stesso Balmas nel fare il confronto tra il testo valdese della preghiera di Manasse e i suoi probabili antecedenti greco e latino: se si avvererà l'ipotesi che il breve componimento valdese derivi presumibilmente dalla traduzione latina della Bibbia del Cratander, stampata a Basilea nel 1522, allora verrà confermata l'altra ipotesi che il manoscritto relativo è di data non anteriore alla metà del secolo XVI.

2) *LINGUA DELLA MAGGIOR PARTE DEGLI SCRITTI RACCOLTI NEI CODICI VALDESI:* si suole parlare di lingua « valdese » (tra virgolette) o addirittura — come fa Luciana Borghi — di lingua valdese « medievale » o valdese antico, abbreviato in *avald.* (Cf. i suoi preziosi *Appunti per la lettura di un Bestiario medievale: il Bestiario valdese,* vol. II: *Schede linguistiche,* Torino 1977, p. 3,5 e 129-131 bibliografia), e lo si fa ovviamente partendo dal principio che i mss. interessati sono di origine valdese e contengono materiali databili in prevalenza da prima della Riforma; ma forse sarebbe più esatto, filologicamente parlando, procedere innanzi tutto dalla comune « sostanziale occitanicità » degli scritti redatti in avald. e poi, successivamente, definirne le eventuali « particolarità » valdesi, in base sia all'epoca di formazione sia ai centri di irradiamento, che ondeggiano — è bene precisarlo — sia tra il secolo XV e il XVI, sia tra i due versanti delle Alpi Cozie (e non il solo versante pedemontano, come spesso si afferma). E' un problema presente in tutta l'opera della Borghi, che non manca di rifarsi all'assunto di Zumthor (cf. *Appunti* citati, vol. II, p. 1-2 e 3-4). In quanto all'indole dell'avald., le ricerche della stessa Borghi confermano un'altra ipotesi già formulata nel passato e ripresa nel « dépliant », e cioè che ci troviamo di fronte ad « una *koiné* artificiale destinata esclusivamente all'uso letterario », cioè, come si esprime Balmas, ad una lingua « culta », non « vulgaris », riservata in ultima analisi all'uso sia liturgico che catechetico.

3) *UTILIZZAZIONE DA PARTE DEI « MAGISTRI » VALDESI:* oltre che alla liturgia e alla catechesi, accennate nel punto precedente, i materiali contenuti nei nostri manoscritti, data la loro grande varietà, dovevano indubbiamente servire ad altri scopi ben differenziati: ad esempio, i volgarizzamenti biblici, per l'evangelizzazione; i sermoni ed i trattati di pietà, di cui una buona parte di provenienza ussito-taborita, per l'edificazione dei fedeli e forse anche per la controversia; i poemetti ed altre « operette di più spiccato carattere letterario », non solo per il diletto della mente ma, senza dubbio, anche per l'insegnamento, con una buona carica di principi morali e con ricorsi frequenti alla allegoria. In quanto ai volgarizzamenti delle Sacre Scritture pri-

meggia incontrastato il Nuovo Testamento, ma è sintomatico che dell'Antico Testamento siano privilegiati soprattutto i libri cosidetti « sapienziali » (Proverbi, Cantico dei Cantici, Ecclesiaste e — tra gli apocrifi — Sapienza e Ecclesiastico), oltre a Giobbe, Tobia ecc.

4) *CULTURA DEI « MAGISTRI » VALDESI:* benché Morel, nel suo noto memoriale latino presentato nel 1530 ad Ecolampadio e a Bucero, affermi — come ha opportunamente ricordato la Borghi — che i « barba » provenivano generalmente « a bestiarum custodia » e dal lavoro dei campi, non si può escludere, a mente del Balmas, che tra i maestri valdesi vi siano stati dei perfetti « chierici » (nel senso medievale del termine), ancorché generalmente ignoranti — secondo Cegna — di diritto canonico. E' un fatto che, fin dall'epoca di Valdesio di Lione, entrarono a far parte della « societas valdesiana » anche dei preti, e prete doveva essere anche Durando d'Osca, le cui opere di controversia anti-catara dimostrano chiaramente e la sua perfetta padronanza del latino e la sua perizia esegetica, che non avevano nulla da invidiare a quelle dei suoi pari cattolici.

5) *FONTI UTILIZZATE:* è la questione più grossa e di più difficile soluzione, e ben vengano ricerche particolarizzate come quelle dei Balmas e Dal Corso, a cui vanno aggiunte quelle di Romolo Cegna nel campo degli scritti d'ispirazione ussito-taborita (cf. la sua comunicazione su *La dottrina ussita sull'usura nell'innesto valdese* al « XVI Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia », dell'anno 1976, e pubblicata nel BSSV n. 140, dic. 1976, pp. 55-70): esse evidenziano sufficientemente come nei casi esaminati si tratta in genere non di traduzioni vere e proprie, ma di adattamenti di testi o cattolici o ussito-taboriti o semplicemente neutri o di altra origine, dove le omissioni o aggiunte o alterazioni sono sicuramente addebitabili all'arbitrio dei compilatori, conformemente all'uso che se ne intendeva fare tra i fedeli.

6) *CARATTERE DELLE RACCOLTE PRESENTATE DAI VARI CODICI:* è promiscuo, senza un ordine prefisso, donde la necessità di farne una catalogazione precisa, molti essendo anche i doppioni. D'altra parte, questa caratteristica comune di essere praticamente dei centoni, congiunta all'altra peculiarità delle dimensioni generalmente esigue dei codici stessi, conferma il fatto che tali raccolte dovevano essere di uso frequente e sempre alla portata di chi le possedeva e se ne serviva, per lo più dei « barba » itineranti, da portarsi quindi facilmente con sé in tasca od agevolmente nascondibili, in caso di pericolo, nelle pieghe del vestito, o addirittura, se si trattava di donne, nella croc-

chia dei capelli! (cf. l'articolo di Edith Chanforan, *Contribution à l'étude du statut et de la vie des femmes vaudoises de 1685 à 1698,* in « Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français », T. CXXIII, avril-mai-juin 1977, pp. 306-314; in particolare p. 310: « Leur chignon cache une minuscule Bible, de peur que leur mémoire ne vienne à manquer »).

7) *GRADO DI VALDISMO DI DETTE RACCOLTE:* non sempre è evidente. Così il Bestiario cosiddetto « valdese » non ha nulla di specificatamente valdese in sé e per sé, ma fu considerato tale perché adoperato dai maestri valdesi, probabilmente come libro di lettura nelle scuole di montagna. D'altra parte è bene ricordare che il Nuovo Testamento provenzale di Lione fu detto « cataro » perché in uso presso gli Albigesi, mentre il Nuovo Testamento tedesco di Tepl fu detto « valdese » perché adoperato dai valdesi di lingua tedesca.

8) *PROGRAMMA EDITORIALE:* le raccolte indicate di Ginevra, Cambridge e Dublino, nonché i singoli codici citati nel « dépliant », non esauriscono tutti i materiali d'indole valdese. D'altra parte, i titoli a loro assegnati sono indubbiamente « ad effetto », cioè per uso pubblicitario, ma non indicano, se non in parte, il contenuto effettivo dei manoscritti stessi, dove accanto alle « Trecenas » (Cambridge Dd XV 30) stanno per esempio i poemetti, che ritroviamo poi in Dublino C.5.21 e in Ginevra 207, mentre il « Liber de preciosa cosa » di Dublino C.5.26 e C.5.25 contiene parti importanti sia del trattato generale sui vizi e sulle virtù, di provenienza cattolica (Somme le Roy), sia del « Tresor e lume de fe » di origine taborita. Per conto mio — ma parlo più da storico che da filologo — preferirei una collana di « Antichi testi valdesi » suddivisi non secondo i codici ma per contenuti, secondo lo schema già da me seguito nel cap. VII del volume *Les Vaudois au moyen âge di Gonnet - Molnár* (pp. 319-369 e Appendici I-III pp. 443-454). Di fatto, siccome nel « dépliant » è prevista una serie speciale per i volgarizzamenti delle Sacre Scritture (sezione seconda - serie quarta), non vedo perché non si possa seguire lo stesso principio enucleando dai vari codici i testi affini per contenuto, come per esempio i poemetti, i sermoni, la « Somme le Roy » e altri trattatelli d'ispirazione cattolica, il « Tresor e lume de fe » e altre operette d'ispirazione ussito-taborita, non dimenticando infine il « Livre de Georges Morel » di Dublino C.5.18 sulle relazioni tra i Valdesi delle Alpi e i Riformatori franco-svizzeri prima di Calvino. Certo, l'essenziale è di trascrivere tutti i codici; ma, una volta svolto questo compito primordiale, si può dare una sistemazione diversa al materiale trascritto, senza con ciò venire meno agli intenti del comitato di redazione. Le prefazioni previste all'inizio di ogni volume e

contenenti « elementi per un approccio significativo ai testi pubblicati » potrebbero benissimo, nel caso venga accolta la mia proposta, essere comprese in un volume introduttivo all'intera collana, con tutti i riferimenti codigrafici, linguistici e bibliografici necessari.

GIOVANNI GONNET

# Valdismo e Ussitismo: mito e storia tra i fogli dei Codici II-3320 della Biblioteca Nazionale di Varsavia e Mil IV 77 della Biblioteca Universitaria di Wroclaw

I. - Nella sua polemica con il domenicano italiano Ambrogio Catarino nel 1522 Lutero scrive: « Valdensis ac Viglephista vocabor » (1): mi farò chiamare valdese e viclefita. Attribuendosi gli appellativi con cui gli avversari definivano gli aderenti al movimento religioso boemo di rivolta e riforma, egli manifesta tutta la sua simpatia per i Fratelli dell'Unità e per gli Ussiti in genere. Viclefiti erano detti gli aderenti al movimento ussita degli anni dieci del secolo XV, valdesi i Fratelli dell'Unità, e siamo ormai nell'ultima parte del secolo e agli inizi del successivo. Contro i Valdesi, cioè contro i Fratelli scrive Agostino Vescovo di Olomouc in una *Epistola contra perfidiam Waldensium ad J. Nigrum* (Lipsia 1512). Nello stesso anno il bavarese Giacomo Ziegler ristampa l'opera di Agostino di Olomouc insieme ad altri documenti riferentesi ai Fratelli dell'Unità e aggiungendo un suo Trattato in cinque libri: « *Disputationes contra haereticos valdenses* », appunto contro i Fratelli dell'Unità (2).

Già nel 1505 Giacomo Lilienstein aveva *raccolto* un *Tractatus contra Waldenses fratres erroneos quos vulgus vocat Picardos sine regula sine lege et sine obedientia* (3).

Un suggerimento a dare un'interpretazione del perché di questi ultimi appellativi sta in una elaborazione del passo all'introduzione all'edizione latina del 1538 della *Confessione* dei Fratelli del 1535: « Quamquam autem libenter confitemur quod cum eius populis coetu nos coniunxerimus, qui vulgo fratres ab ad-

(1) In Amedeo Molnár, *Nad Petrskou knizkou Oldricha Velenského*, in « Krestanska revue » XLII (1976) 5, p. 117.

(2) Ziegler chiama Valdesi i Fratelli, con evidente errore, ma è pur vero che attribuisce la loro origine a un certo Cerdone, e ciò non ha niente a che fare coi Fratelli.

(3) Cfr. Jaroslav Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Bohmischen Brüder*, I Praga 1878, p. 49.

versariis autem per contemptum Picardi, ab aliis vero per ignorantiam Waldenses nominantur... » (4).

L'avversione per i Fratelli dell'Unità, propria non solo dei cattolici ma anche a suo tempo degli Utraquisti legati a Rokycana, spiega l'epiteto di picardi che nell'ambiente boemo (e per estensione in tutto il mondo che per contrasto o per simpatia ruotava attorno a questo ambiente) era sinonimo di svergognato, vizioso, straeretico, come risulta dalla testimonianza di Lorenzo di Brezov autore ussita della *Cronaca* degli avvenimenti 1414-1422 in Boemia: i Picardi in 40 con mogli e figli sarebbero venuti nel 1418 a Praga dalla Picardia portando errori subdolamente introdotti tra cui l'affermazione della semplice simbolicità (*signum tantum*) dell'Eucaristia e la libertà di costumi che li fa identificare con Adamiti e Fratelli del libero spirito, ma che rivela il loro impegno di rivolta a ogni tipo di organizzazione statale con costrizione da parte di un potere esterno alla comunità (5). Picardi sono quindi chiamati i Fratelli dell'Unità boema per disprezzo, ma può anche essere perché si avvicinano con la loro organizzazione comunitaria allo spirito picardo dell'autonomia sociale e al simbolismo sacramentale.

L'epiteto di Valdesi è più comprensibile per quei vivi rapporti tra Fratelli Boemi e Valdesi di cui Amedeo Molnár ci parla in *Les Vaudois du Moyen Age* (6). La confusione o meglio l'identificazione dei due movimenti era facile e lo stesso Ziegler attribuisce l'origine dei Fratelli a un certo Cerdone e altri chiaramente a Valdo (7).

Da parte dei Valdesi una simile confusione è ancor più giustificabile per il loro impegno a cercare fin dal '300 i fratelli fedeli al Vangelo sparsi nel mondo (8), con quella passione di scoperta del deposito del messaggio di Cristo nelle più lontane terre che sarà proprio più tardi degli aderenti al movimento riformatore boemo del '400 e in particolare dei Fratelli dell'Unità (9): l'intento era di ritrovarsi dopo la dispersione costantiniana e riconoscersi fedeli allo stesso Cristo.

Col nostro razionalismo religioso e le nostre analisi dei gruppi sociali e politici ci è certo difficile capire la ricchezza dell'osmosi cristiano-riformatrice (per i cattolici romani si trattava di eresia) che avvicinava movimenti diversi e li poneva su uno stesso piano di collaborazione.

---

(4) *Op. cit.*, p. 48-49.

(5) Ved. F. M. Bartos, *Husitsví a cizina,* Praga 1931, pp. 176 segg.

(6) J. Gonnet - A. Molnár, *Les Vaudois au moyen âge,* Torino 1974, pp. 229 segg.

(7) J. Goll, *op. cit.*, I, pp. 49-50, note 3-4.

(8) R. Cegna, *Storiografia ed ecclesiologia dei maestri valdesi,* in B.S.S.V. 135 (giugno 1974), pp. 12-13.

(9) Vedasi per esempio l'itinerario di Luca da Praga all'estero, in *Les Vaudois au moyen âge.*

Il discorso si fa difficile se risaliamo verso le origini dell'Ussitismo: influì il Valdismo sul Taborismo (1419-1436)? La bibliografia sul problema è molta con opposte tesi e pareri di compromesso (mutua interdipendenza). Poiché dobbiamo solo cercare i fatti, è interessante la testimonianza di Andrea di Brod che nel suo *Tractatus de origine hussitarum* del 1427 redarguisce i Praghesi unitisi ai rivoltosi degli inizi del Taborismo e scrive: « Ergo via vestra, quam vos heu miseri practicastis non est dominica sed diabolica, non Christiana sed tyrannica. luc. 22. Et quis vos posuit seu constituit judices in fide tam arida causa; revera vos ipsi judices in causa propria fieri non potestis. Quod ergo de Machabaeis allegastis, non pro vobis sed contra vos. Nam illi contra gentiles et contra judaeos legum paternarum praevaricatores dimicabant; vos autem contra christianos optimos videlicet contra Chartusienses, contra cistercienses, contra monachos et fratres, in quibus evidenter viget christianitas, contraque probissimos cives ac fidelissimos incolas regni, dimissis ac intactis judaeis et haereticis Waldensibus, Toboriticis et Adamitis crudeliter desaevistis » (10).

Esiste un grande rispetto dei Taboriti per i Valdesi, ma non si dice che essi si siano uniti al movimento boemo. Procopio il Grande al Concilio di Basilea nel 1433 « non esitò a difendere i Valdesi perseguitati che l'anno prima aveva organizzato una grande raccolta in Francia e altrove di denaro per il successo degli Ussiti » (11). Pietro di Zatec dice di lui: « mentionem fecit de Valdensibus, asserens de hiis audisse ab aliis referentibus multa bona, quia sunt casti, pudici etc. » (12).

Possiamo dire con assoluta tranquillità che presso i Taboriti si consolida quella stima, quella venerazione che gli iniziatori del movimento ebbero per i Valdesi, come in parte risulta presso Jacobello di Stríbro nelle citazioni ricordate anche da Amedeo Molnár (13) in cui con evidente riferimento ai Valdesi si dice: « Certe illi sunt pars Christi, qui consentire noluerunt illi (Constantini) dotacioni, quorum multi adhuc vivunt, sed latent, non audentes pati propter suam fragilitatem ». Ma anche il collega Nicola di Cerruc detto da Dresda pensa a loro quando nel *De iuramento* scrive: « In primitiva enim ecclesia communiter fideles ruebant in gladio, sicut patet de martiribus; postea autem et maxime post dotacionem Constantini incipiebant ruere in flamma ignis, et multi, quia nolebant iurare vel quia ex toto corde volebant deum diligere et ipso soli servire... » (14). E anco-

(10) K. Höfler, *Geschichtschreiber der Husitischen Bewegung in Böhmen*, II, Vienna 1865, p. 345.
(11) F. M. Bartos, *Husitska Revoluce*, II, *Vlada bratrstev a jeji pad 1426-1437*, Praga 1966, p. 140.
(12) F. M. Bartos, *Husitsvi*, p. 123.
(13) *Les Vaudois au moyen âge*, pp. 218-219.
(14) Ed. Sedlák, *Studie a texty*, I, p. 92.

ra nel *De reliquiis et veneratione sanctorum: De purgatorio:* « in presenti materia purgatorii... multi voragini ignis ut increduli traditi sunt... Expetit V. ut Scripture autoritate seu infallibili racione doceatur ab M., vel a quovis alio, quod huiusmodi ponere purgatorium sit fides, et quod debeat iuste consentire in condemnacionem talium qui propterea condemnati et incinerati sunt, vel si qui forte aduc condemnaretur » (15). Un quindicennio dopo Nicola di Pelhrimov fa eco ai due Maestri nella *Confessio Taboritarum* affermando: « Et multi fideles absconditi propter hoc quod illud purgatorium pro fide retinere voluerunt, sunt condemnati et incinerati » (16).

Non ci sono dichiarazioni di identità di fede o di comunanza di lotta: e mai gli Ussiti o i Taboriti furono chiamati Valdesi, come invece avvenne per i loro eredi i Fratelli dell'Unità strettamente legati al movimento di Valdo. E proprio a proposito del punto del purgatorio la mia edizione dell'opera di Nicola di Cerruc, spesso o sempre vista nella prospettiva di un diretto influsso valdese, prova la radicale differenza del suo atteggiamento da quello valdese. Egli propone semplicemente una sospensione della credenza in ciò che non è dottrina generale della Chiesa o dogma, consigliando il pio dubbio (17).

Il *Tractatus contra hereticos* che è conservato nel Codice O III della Capitolare di Praga (Presidenza della Repubblica), parla di Valdesi boemi del tempo in cui Nicola di Cerruc scrive il suo De purgatorio e ricorda tra l'altro: Item dicunt purgatorium non esse (18), che è una negazione assoluta, drastica. Per Nicola si tratta solo di dimostrare che l'esistenza del purgatorio non è dimostrabile né con la Scrittura né con motivi razionali certissimi. Un'anonima *Quaestio* contenuta nel Codice dell'Università di Praga VIII F 7 (e rinvio per la bibliografia all'articolo su *Communio viatorum* su *Hus antiutraquista* di cui dirò più avanti) ci immette nel fervore polemico sulla preriforma ai suoi stessi inizi, verso il 1412-1413-1414: l'occasione è data dalla dimostrabilità o meno con le sole forze della ragione della Trinità di Dio e il lungo discorso (ff. 258 r-287 v), prima di concludere che si può dimostrare razionalmente che Dio esiste ma non che Dio sia Trino, entra con numerosi corollari sugli aspetti più diversi dei contrasti teologici del momento presso l'Università di Praga. Tra l'altro, l'Autore lascia cadere tra le righe (f. 277 r) quasi per caso contro la ribellione all'autorità dei colleghi preriformatori (e parla di colleghi « fratres » tra cui Jacobello e in

(15) Ed. Cegna, in « Mediaevalia philosophica polonorim » XXIII (1977), Varsavia, p. 85.

(16) *Op. cit.*, nota 127, p. 137.

(17) *Op. cit.*, p. 86.

(18) Il *Tractatus* è edito da Augustin Neumann in « Casopis catholického duchovenstva » 1863: *Nove doklady knejnam Valdenskych v Cechach*, p. 679-680; la citazione è a p. 679.

particolare di « duo fratres » attivissimi e quasi rabbiosi) il noto passo di Bernardo di Fontcaude contro i Valdesi che negano il purgatorio. Gli sarebbe stato facile accusare i fratelli colleghi di negazione del purgatorio e di Valdismo ma non lo fa pur dandoci in tal modo la dimostrazione che già agli inizi, appena tornato a Praga Nicola di Cerruc, il problema del valore dei suffragi per i morti e dell'esistenza del purgatorio entra nel pacchetto delle questioni in pendenza da secoli, falsamente risolte con una errata consuetudine. Ed è anche vero che tutte e due le parti si appellano a Sacra Scrittura e ragione (e questo non è valdese): non solo in Hus e Nicola di Cerruc campioni dei preriformatori ma anche nell'Anonimo della *Questione sulla Trinità*, campione dei conservatori si legge: « (f. 276 r) Nisi ergo certus fuero ex auctoritate scripture manifesta et aliquo processu racionis ex veritatibus eiusdem scripture elicito deductum fuerit mihi in fide cognicionem hoc quod... ».

Cadono tutti i miti di osmosi e simbiosi e influssi determinanti tra Valdismo e primo e secondo movimento riformatore boemo del '400, avanti il terzo momento che fu dei Fratelli dell'Unità: ciò non toglie che i Valdesi esistessero (ed è qui inutile richiamare i sicuri studi che provano la loro esistenza nei primi decenni del '300 in Boemia e in Slesia) (19) con ampia diffusione nel corso del secolo e la loro magnifica manifestazione nella Marca di Brandeburgo e nella zona nord della Polonia occidentale alla fine del '300 con una fede pulita e la tipica organizzazione del movimento (missioni itineranti dei Barbi), ben diverse da quanto risulta dai contemporanei processi di Pinerolo (20). E ancora ciò che vado dicendo non intacca la verità della dipendenza della letteratura valdese (in gran parte, per ciò che ci è rimasto) dalle opere dei Maestri di Praga: l'Ussitismo ha infatti quasi riscosso la fede e lo slancio missionario nei Valdesi già nel 1417 (non è ancora scoppiata la rivoluzione taborita) se l'antiussita Tommaso Ebendorfer, professore a Vienna e inviato poi da quella Università a Basilea, scrive: « Ibi quoque sumpta occasione Waldenses, qui usque latuerunt, suas cervices erexerunt, primum latenter duos inducentes errores, postea vero armata manu defensare, et alios ad eosdem nisi sunt compellere », che è una singolare accusa di violenza (21). Ma a parte le numerose accuse fatte a Ussiti (e l'uso di tale epiteto è proprio già degli anni venti) (22) di attingere a errori valdesi, come da polemiche di Andrea di Brod (23) e dello stesso Ebendorfer (24) e Giovanni Pri-

(19) In particolare per la Slesia ved. RUDOLF HOLINKA, *Sektarstvi v cechach pred revoluci husitskou*, Bratislava 1929, p. 124, nota 402.
(20) Sui processi di Pinerolo vedansi i lavori di G. Barbero e G. Merlo.
(21) JAROSLAV GOLL, *Chelcicky a Jednota v XV stoleti*, a cura di Kamil Krofta, Praga 1916, p. 298, nota 1.
(22) Già a Milano si chiamavano Hussii.
(23) HÖFLER, II, *cit.*, p. 336.
(24) JA. GOLL, *cit.*, p. 298.

bram (25), è certo a Costanza che i primi Ussiti sono appoggiati dai Valdesi (26) secondo l'accusa a Hus di Michele de Causis.

La cosa più interessante in questo è che il movimento boemo, fondamentalmente legato ai boemi stessi, è così favorito dall'elemento etnico germanico tra cui in massima parte si trovavano i Valdesi del Centro Europa (27) a parte in più l'apporto eccezionale della Scuola del Collegio della Rosa Nera di Praga, costituita da tedeschi e il successivo contributo germanico alle guerre ussite.

II. - Il relativamente breve excursus sugli appellativi dati agli aderenti al movimento boemo nelle sue varie fasi può convincere che in genere si voleva condannare o indicare la nuova dottrina con riferimento a quella maggiormente nota già chiaramente condannata (e che il Valdismo fosse di casa nelle terre germanico-slave lo sappiamo con piena certezza). Nello stesso modo con riferimento a dottrine erronee universalmente note e condannate gli Ussiti chiamarono Maomettani gli avversari antiutraquisti a indicare da una parte il non uso del vino nella comunione al popolo dall'altra la rilassatezza dei costumi (28). E un Anonimo elenca gli errori « Hussitarum sive Runcariorum qui est in Regno Bohemie », per la evidente maggior sua familiarità con quel tipo di dottrine valdesi (29). Giovanni Pribram usa il venerato nome di *Pauperes de Lugduno* (30), ulteriore prova che non si intende ingiuriare come con l'epiteto di Picardi, ma gettare accuse di eresia.

Nello stesso ambiente ussita non ci si identifica coi Valdesi, se occorresse ancora dimostrare che il Valdismo è una cosa a sé: l'ussita antitaborita Lorenzo di Brezov accusa i Taboriti di rifiuto del purgatorio e aggiunge: « come fanno i Valdesi » (che è segno di distinzione e non di identificazione) (31); Jacobello, buon conoscitore dei Valdesi e, come si è visto, loro estimatore, nella postilla del 1422-1424 si lamenta che nei suoi giorni i Valdesi nella loro ingiuriosa condanna del papato neghino molte verità e soprattutto il purgatorio e l'intercessione dei santi e sostengano altri errori (32). Anche Nicola di Cerruc nell'annotazione sopra riportata a difesa di eretici condannati a causa della loro negazione del purgatorio, chiaramente non parla di correligionari.

---

(25) F. M. Bartos, *Husitsvi*, p. 122.
(26) Ko. Hofler, *Geschichtschreiber...*, I, Vienna 1856, p. 207.
(27) F. M. Bartos, *Husitsvi*, p. 122.
(28) Hofler, II, *cit.*, p. 336.
(29) R. Holinka, *Sektarstvi*, p. 167.
(30) *Op. cit.*, p. 165.
(31) *Op. cit.*, p. 164.

III. - I maggiori responsabili della mitizzazione valdese dell'Ussitismo furono gli autori di due opere degli anni cinquanta del sec. XV: l'*Historia bohemica* che Enea Silvio Piccolomini (che conobbe luoghi e persone di Tabor e di Benesov nei suoi viaggi in Boemia) scrisse in poche settimane appena prima di essere elevato al soglio pontificio col nome di Pio II (19 agosto 1458), e l'*Editio Magistri Johannis Papusskonis de Sobieslaw pro declaratione compactatorum et decreti in Basilea facti pro communione utriusque speciei* (33).

Il Piccolomini al capitolo 40 della sua Storia parla di Tabor come di un « refugium omnium hereticorum » ma già al capitolo 35 si è dilungato sull'origine degli Ussiti. Il futuro papa semplifica il complesso processo della ereticizzazione del movimento religioso boemo e racconta che i seguaci di Hus « ab ecclesia catholica recedentes impiam valdensium sectam atque insaniam amplexi sunt ». E qui elenca col suo bel latino gli errori valdesi, appoggiandosi ovviamente a qualche atto dell'inquisizione, ma dimentica, strano a dirsi, di parlare della proibizione del giuramento e dell'omicidio (34). Non si parla dell'errore dell'Utraquismo: ma ecco Pietro da Dresda (anche di questo Enea Silvio Piccolomini è colpevole, di aver dimenticato del tutto Nicola di Cerruc detto da Dresda e di aver trasposto tutta la sua attività utraquista e riformatrice nel solo collega Pietro) che aveva lasciato Praga nel 1409 per Dresda, viene scoperto valdese e cacciato. Egli si porta a Praga, si occupa dell'educazione dei fanciulli, conosce il predicatore di San Michele Jacobello e lo persuade a praticare e diffondere l'Utraquismo.

In questa narrazione che la critica storica da tempo ha dimostrato erronea, si giunge ad affermare chiaramente non solo la paternità valdese del movimento boemo ma anche l'attiva presenza valdese nel medesimo. Più fantasioso ma non meno responsabile di una tradizione storiografica che per secoli ha avuto i suoi dotti e cultori è il Maestro Papouska di Sobeslav. Egli comincia da Wyclif, strenuo difensore del Valdismo (a suo dire) e dei Valdesi i quali, visto il felice propagarsi del Wyclefismo in Boemia, vi accorrono, tra gli altri, alcuni da Dresda (e una seconda mano aggiunge qui al codice il nome di Pietro), altri dalla Piccardia. La setta valdese si fortifica a Praga e su basi scritturali inizia la pratica della comunione sotto le due specie Ma la cosa non finisce. Morto il re Venceslao nel 1419 « caput erexit secta Waldensium vide Wiclefitarum, que se fraternitas taborensis seu fratres de monte Tabor nominavit... ». La mistificazione storica è di un'ingenuità sorprendente, ma cooperò a

(33) Ko. Höfler, *Geschichtschreiber...*, III, Vienna 1866, pp. 158 segg., nota 1, 4.

(34) Holinka, *op. cit.*, p. 166. Si sa dai processi del Brandeburgo e seguenti che i Valdesi giuravano « mero iuramento ».

creare il mito del Valdismo causa e sostegno e ispiratore dell'Ussitismo.

IV. - Testimonianze accettabili sulla presenza valdese nell'ambiente ussita si hanno nei circoli cattolici della Slesia impegnati attorno al 1458 a impedire che fosse eletto re di Boemia il protettore degli Ussiti moderati Giorgio di Podebrad e, una volta eletto re (2 marzo 1458), che fosse riconosciuto tale dalla Slesia legata alla corona boema. Di fatto solo nel 1460 il patriziato della Slesia e la città di Wroclaw, radicalmente tedeschi e cattolici e quindi estremamente antiussiti e antiboemi, riconobbero il nuovo re, ma dopo violenti polemiche di cui fu attore e promotore da parte cattolica soprattutto il canonico e predicatore di Wroclaw Nicola Tempelfeld. Abbiamo notizia e conoscenza di suoi trattati che giacciono editi in fonti austriache e tedesche del secolo scorso (35). L'irruenza e l'animosità del Tempelfeld la possiamo meglio capire se pensiamo che fu il più caldo sostenitore di Giovanni da Capistrano al suo arrivo a Wroclaw a metà febbraio 1453, a disposizione del quale mise subito il suo pulpito nella Chiesa di Santa Elisabetta (36). L'ardore del Capistrano (autore per gli ebrei di Wroclaw della soluzione finale) che non poté essere sfogato sugli Ussiti, rivisse qualche anno più tardi nell'amico Tempelfeld che condusse a ogni livello una accorta politica contro Giorgio, re degli eretici. Suo è il trattato che prima del 20 marzo 1458 fu diffuso in Slesia in preparazione della Dieta di Leynice onde impedire il riconoscimento di Re Giorgio (37), di sua ispirazione è il contenuto del documento presentato a Siena a Papa Pio II nella primavera del 1459 dal canonico di Wroclaw Wartenberg e dal cavaliere Matthias von Unruhe (38): si chiedeva di dichiarare non valide elezione ed incoronazione di Re Giorgio e di liberare la Slesia da ogni dovere di soggezione e dipendenza dal re eretico in considerazione appunto della eresia di lui e del popolo boemo e della più volte provata cattolicità della Slesia al tempo delle scorrerie taborite. Si esprimeva ancora tra l'altro la sorpresa del fedele popolo slesiano nel sentire che Giorgio era stato invitato dal Papa al convegno di Mantova come Re, considerato in particolare il fatto della indegnità del Podebrad di portare la corona (39).

---

(35) Ved. Rudolf Urbanek, *O volbe Jiriho z Podebrad za krale ceskeho 2. Brezna*, 1458, Praga 1958, pp. 71-72; stesso Autore, *Ceske Dejiny*: III. 3: *Vek podebradsky*, Praga 1930, pp. 490-493.

(36) Frederick G. Heymann, *George of Bohemia*, Princeton 1965, p. 79.

(37) Può essere che il Trattato sia anche prima della fine del febbraio, prima di quando cioè si adunò la Dieta a Praga per la elezione del Re.

(38) Heymann, *George...*, p. 185.

(39) *Op. cit.*, p. 231.

In un codice che apparteneva alla Biblioteca della Città e Ginnasio di Görlitz (dopo la guerra la città appartiene in parte alla Polonia col nome di Zgorzelec [Zhorelec in boemo]), ora alla Biblioteca Universitaria di Wroclaw troviamo il memoriale del Tempelfeld. Si tratta del Codice Mil IV 77, redatto negli ultimi decenni del sec. XV, con preziosa abbondanza di fonti sulla vita religiosa e politica della Slesia e territori vicini (40).

La lettura dell'opera che è appunto una raccolta di documenti oltre che una presentazione molto viva e polemica della questione della eleggibilità e confermabilità o meno di Giorgio di Podebrad a re, ci aiuta a chiarire l'apporto valdese nella riforma ussita. Il canonico di Wroclaw aveva tutto l'interesse a caricare le tinte per dimostrare l'ereticità di Giorgio e quindi la sua incapacità canonica ad essere re, e per questo sarebbe bastato dichiararlo legato mani e piedi a quel Valdismo che era stato ed ancor era anche in territori non Ussiti oggetto di grande paura da parte della gerarchia cattolica.

Leggiamo i passi in cui si parla dei momenti salienti dello sviluppo dell'Ussitismo e non troviamo nei suoi inizi nessun accenno ai Valdesi: « (f. 31 r)... iam fere a sexaginta annis (regnum Bohemum) habitum est de scismate suspectum et heresi infectum. Nam tunc temporis post condemnacionem Johannis Wyclif heresiarche in Anglia exhumato corpore et una cum libris qui tunc haberi poterant incinerato, quidam ex libris suis fuerunt furtive per certos anglicos in Bohemiam et principaliter Pragam adducti. Ex quibus libris tota Praga, ymmo quasi tota Bohemia fuit infecta. Tunc eciam renovabatur error Berengarii de Romancia. Panis de quo de consec. dis. 2ª Ego Berengarius ».

C'è una verità storica sull'introduzione di libri in Boemia, al tempo del matrimonio di Anna, sorella del re boemo Venceslao II con il re inglese Riccardo II e in conseguenza delle più strette relazioni tra i due paesi, e per la presenza ad Oxford di studenti cechi che come Girolamo da Praga (alla fine del '300) portarono nella capitale boema i libri dell'eretico ormai condannato: al f. 32 r Tempelfeld ricorda la condanna a Londra nel convento dei Domenicani del 1308 di 41 articoli, ma si tratta della condanna del 1382 e di sole 24 proposizioni dichiarate in parte eretiche e in parte erronee (41). Anche sulla data della dissepoltura e incenerimento delle ossa di Wyclif il canonico fa un erro-

---

(40) Ringrazio il dott. Sandro Bucciarelli che con la sua competenza e cortesia mi ha aiutato a elencare i contenuti del Codice Mil IV 77, correggendo o completando il vecchio catalogo stampato *Verzeichniss der Handschriften und Geschichtlichen Urkunden der Milich'schen (Stadt- oder gymnasial) Bibliothek.*

(41) *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, *Tra Medioevo e Rinascimento.* Volume V/2, Milano 1977 (dall'edizione tedesca del 1968), p. 189.

re: non siamo a sessant'anni prima (egli scrive nel 1458) (42), ma nel 1427.

Tempelfeld non dice affatto, come altri fantasiosi storici del tempo, che i Valdesi sono maestri degli Ussiti, e questo appare pure poco dopo quando si accenna allo scoppio della preriforma in Praga appena partiti i Maestri teutonici (in seguito al decreto di Kutna Hora del 1409): « nam tunc absque ulla resistencia errores suos populo predicaverunt. Surrexerunt enim tunc et capita erexerunt Johannis Hus, Jeronimus, Jacobellus de Misa et alii contemporanei, errores Wycliff approbantes, sectantes et ipsum rectificantes (f. 32 r) ».

Si apre il Concilio di Costanza: « patres sacri istius concilii ad examinandum negotium in causa fidei in Bohemia reverendos in Christo patres Vitaloni tolonensem et Alamum leonensem episcopos singulariter deputaverunt. Qui modo meliori que fieri poterat rem istam examinantes infinitos quasi articulos ereticos et erroneos per Johonnem Hus et sibi adherentes practicari pertinaciter invenerunt viaque regia procedentes Johannem Hus, Jeronimum, Petrum de Gericz et alios heresiarchas suo citatorio in civitatem constanciensem ad purgandum se de macula heresis legitime vocaverunt (f. 33 v) ».

La notizia, non confermata dalla documentazione storica che possediamo, ha il suo interesse perché si citano i maggiori responsabili dell'Ussitismo, tra cui quel Pietro di Gericz che sarebbe Pietro da Dresda: egli compare con tale denominazione in altra fonte ed è confermata la tradizione che assomma in lui l'opera di iniziazione della Boemia all'Utraquismo (opera che invece fu soprattutto del collega Nicola di Cerruc detto da Dresda) (43). Appare nel testo del Tempelfeld anche quella informazione, già raccolta in Nicola nel suo *De purgatorio*, che Hus fu citato a Costanza: di questo è certo il contrario, poiché Hus si

---

(42) Urbanek e Molnár parlano del 1459, ma il Tempelfeld fa chiari riferimenti al papa Pio II appena eletto (agosto 1458) e alla condanna di Mattia Hagen a Berlino, avvenuta nell'anno della composizione dell'opera (e siamo nell'aprile 1458).

(43) Pietro da Dresda è chiamato « Petrus Gerticz, quondam rector scholarum in Dresden », nel Manoscritto 5242 di Vienna e « Petrus Gerit, magister schole in Dressen scilicet in Misna », nel Manoscritto scomparso dal monastero certosino di Erfurt (ved. F. M. Bartos, *Nove spisy Petra a Mikulase z Drazdan*, in « Reformacni Sbornik » VI (1939), pp. 64-67). E ancora in un catalogo del XV secolo si legge: « Autor istius tractatyli Magister Petrus Gerit, magister Schole in Dressen scilicet in Misna. Et sicut dicitur, tunc Constancie incineratus ». La notizia del Tempelfeld corrisponderebbe a questa ultima condanna in Costanza, ma contrasta con altra notizia che ricorda come nel 1421 « Sub episcopo (Johanne de Streipterg) degradatus est, judicio seculari traditus ad comburendum quidam sacerdos magister Petrus de Drasen pertinaciter defendens novem harticulos Wicleff heretici » (ammesso che sia lo stesso Pietro da Dresda). Per questa ultima notizia ved. anche Hermann Heimpel, *Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425*, Gottinga 1969, p. 159.

presentò spontaneamente, anche se pressato indirettamente dall'Imperatore (44).

Al f. 37 v si ha finalmente un riferimento ai Valdesi: e traspare la verità storica della loro compresenza nell'agitazione rivoluzionaria taborita: « ...convenerunt tunc in unam sentenciam heretici wicliffiste, hussite, runkarii, iacobite, waldenses, lucipiari et plures alii de aliis sectis et antiquis heresibus, nomina nova sibi imponentes thaborite a quodam monte quem thabor in derisu actorum per Christum dominum in monte thabor in terra sancta nominaverunt, ubi illa civitas notabilis plena (f. 38 r) tamen hereticis, de novo est aedificata... ».

Da quanto ho detto non è inverosimile che i Valdesi trovino respiro nel momento taborita e abbiamo una conferma di questo nel Fratello dell'Unità boema Martino di Krcin. Nel corso della disputa che nell'autunno del 1463 egli ebbe con il grande capo degli Utraquisti moderati Rokycana, Arcivescovo di Praga sotto il protettore e protetto re Giorgio (altro oggetto delle più intense invettive di Giovanni Capistrano, che a Praga non riuscì mai a mettere piede, e del Tempelfeld) egli dice (e traduco liberamente dal céco): « siete indulgente coi Valdesi e volete loro bene; si sa che essi sono col sentimento nella fede, con loro abbiamo avuto a volte delle conversazioni e non li abbiamo trovati lontani dalla fede, soprattutto nelle cose essenziali. Perché non siete ugualmente comprensivo e indulgente con noi? » (45).

Il Canonico di Wroclaw avrebbe avuto la massima opportunità di danneggiare la fama di Re Giorgio parlando decisamente della sua implicita difesa dei Valdesi, quando ricorda il discepolo di Raiser, Matteo Hagen. In *Les Vaudois au moyen age* si cita l'affermazione di quest'ultimo (secondo Tempelfeld): « sono stato ordinato sacerdote con l'imposizione delle mani da un certo calzolaio laico Federico in Sacz (Zatec) nella Diocesi di Praga » (46). E' utile cogliere la frase nel suo intero contesto per capire quale buona occasione il Tempelfeld si lascia sfuggire: egli sta provando che re Giorgio è eretico in quanto protettore di eretici ed elenca tutti gli errori infiltratisi nelle dottrine ussite (non si può più parlare di Taborismo) e ricorda: « (f. 89 v) quidam dignitatem sacerdotis et probitatem laici quo ad confeccionem et sacramentorum dispensaccionem equiparant, quod est heresis. Huius heresis evidencia patet ex gestis et practicatis *isto anno* in opido Berlini brandeburgensis diocesis infra conductum Pasce ubi iudicabatur ad ignem quidam hereticus illius terre qui irreducibiliter asseruit se ordinatum in sacerdocium per imposicionem manuum cuiusdam frederici laici sutoris morantis in

(44) Cfr. Nicola della Rosa Nera detto da Dresda, *De reliquiis et de veneratione sanctorum: De purgatorio*, ed. critica a cura di R. Cegna, Varsavia 1977, p. 147, nota 229.

(45) Höfler, III, *cit.*, p. 218.

(46) *Les Vaudois au moyen âge*, p. 252.

Satet, Pragensis dioecesis, magistri sui nec quovis modo potuit ad revocandum illum errorem reduci, cuius opinionis et erroris ipse fatebat esse plures in pluribus mundi partibus ».

Si tratta di un preciso riferimento ai Valdesi, ma il Canonico non coglie la profonda verità storica dell'ultimo accenno che è un accorato richiamo del martire, forte davanti a ogni sorta di torture (ben diverso dal debole Maestro Raiser), ai fratelli valdesi sparsi nelle più diverse regioni del mondo europeo.

Occorre qui precisare che Matteo Hagen è animatore di quel movimento ussita-valdese (o valdese-ussita) in cui gli aderenti si chiamavano Fratelli fedeli, « truwen bruderen » (« die truen Brüder) con radici e ramificazioni nelle famiglie valdesi del Brandeburgo già scosse poche generazioni prima, dai grandi processi della fine del '300. Il martirio di Matteo (la condanna capitale era un'eccezione e valeva solo per i capi e i pericolosi recidivi) avvenuto il 9 aprile e non il 27 indicato dalla recente Storia dei Valdesi I, a p. 185, non esaurì la forza del movimento vitalizzato appunto dal fervore valdese. Ma non sempre i contemporanei vedevano nei Fedeli Fratelli degli eretici autonomi: Giovanni Aquense (Jan Vodnansky) acceso combattente contro i Fratelli dell'Unità e in particolare contro Luca da Praga sullo scorcio del secolo XV, ricorda in un frammento della sua opera *Annihilatio triplicis funiculi,* che il Kunze riporta nella sua edizione dei processi di Brandeburgo, a p. 307, l'episodio del martirio di Matteo Hagen erroneamente scrivendo 1478 invece di 1458 (usa delle stesse parole del Tempelfeld ma sostituisce a « plures in pluribus mundi partibus », « plures ab eodem ordinatos ») e lo inserisce nel contesto della polemica contro i Fratelli dell'Unità come se di fatto si trattasse di essi. E' curioso che nel *Locustarium* il Vodnansky (e prendo dal Kunze, p. 308) ricordi due vescovi di Begardi, martirizzati nel 1458, che erano stati consacrati tali « a quodam sacerdote Sacensis civitatis, artis sutorie mechianico, imposicione manuum ordinati », lo stesso Federico Reiser, forse.

Si parla anche di donne sacerdoti di cui una, dopo l'ordinazionc, esercitò il ministero fino a tarda età. Il Vodnansky afferma di essere bene informato sulla situazione a lui contemporanea che è sviluppo della precedente riferita agli episodi sopra citati: egli la ritiene squisitamente ussita in larga accezione (si tratta di fatto dello sviluppo radicale dell'Ussitismo nella linea maestra Nicola di Cerruc - Giovanni Zelivsky - i Preti Taboriti - Nicola di Pelhrimov - Pietro Chelcisky - i Fratelli dell'Unità): « nec putes, egli dice, scripto vel auditu sed certa experiencia illa me dedicisse, scio enim inter vos fuisse, nunc quoque esse tales quos non expedit nominare » (a p. 307 del Kurze).

Occorre nell'ambito storico distinguere i vari movimenti nonostante la loro affinità e la loro interscambiabilità: occorre anche cercare di capire questa interscambiabilità di consacra-

zioni (Fratelli fedeli, Fratelli dell'Unità, Valdesi, Begardi). Il Taborismo non è solo il momento culminante del processo irriversibile che porta alla laicizzazione del Sacerdozio e allo sgretolamento del concetto fondiario finanziario della Chiesa post-costantiniana e della Curia Avignonese: è l'ora in cui la *Ecclesia Spiritualis* che da secoli è in cammino da diversi punti e da diverse prospettive religiose dal fondo del Medio Evo, si trova viva, attuale, alla luce del sole a Tabor e in Boemia e ovunque siano giunte le armate taborite o i messaggi-manifesti Ussiti-taboriti. Ascoltiamo la deposizione di un eretico, Hauss Lodewich a p. 303 del Kurze: « Rursum vocatus Hauss Lodewich dixit se in secta tali citra septem annos perstitisse et inductum fuisse a duobus pueris qui ipsum ducentes ad uxorem Zevekow, a qua plenius in errore heretico informabatur. Item predicacionibus Mathei Hagen interfuit, missas ipsius audivit, confessionem ei fecit, ac comunionem sub utraque specie recepit ab eodem. Item dixit quod fidem hanc quam Matheus Hagen predicabat, estimavit esse meliorem ac magis salutiferam quam fidem catholicam, quam sacrosancta romana ecclesia predicat et dogmatizat ».

E' evidente la scelta di una fede da parte di larghe masse del popolo, soprattutto in zone ancora aperte a possibilità di sopravvivenze pubbliche di comunità religiose diverse dalla cattolica, col criterio della preferenza per dottrine che caratterizzano la *Ecclesia Spiritualis* contrapposta alla Chiesa di Roma. Le varie confessioni, in questo splendido tollerante '400 (anche da parte cattolica spesso i processi nel centro-nord si concludono solo in ammonimenti, multe, penitenze), non solo si sopportano ma scendono a momenti di collaborazione e di comune attività. Sarà, forse, proprio la Riforma protestante a distruggere questa spiritualità e tolleranza e apoliticità in seno all'eterodossia.

V. - Non è che il nome di Valdese sia usato nel Codice Mil IV 77 solo nelle accezioni sopra indicate o in modo proprio o per riferimento a eresie o dottrine analoghe o per una constatazione di conpresenza di interessi e di azione se non addirittura di collaborazione. Si parla di Valdesi anche nell'accezione di una indicazione di eretici pestiferi, come quando ai ff. 277 r-278 r e ai ff. 288 r-288 v in cui si presentano gli errori dei flagellanti o crucifratres. Si tratta di quegli eretici ricordati dal Lea (47), già descritti con la pubblicazione dell'elenco dei loro errori da Teodoro Vrie (48), operanti in Turingia dove aveva predicato Corrado Schmidt (Conradus Faber) negli anni sessanta del '300. Il te-

---

(47) Henri-Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, a cura di Salomon Reinach, II, Parigi 1901, p. 489.
(48) Concilium Constantiense IV, 86-88.

sto edito dal Vrie si trova nel Codice Mil IV 77 ai ff. 277 r-278 r, dove però leggiamo la data del 1444 invece del 1414 mentre corrispondono gli altri dati: siamo a Sangershausen, l'inquisitore è Enrico Schonevel (ma dovrebbe chiamarsi Eylardo), gli errori sono 50 (uno nell'introduzione e 49 nell'elenco, secondo il nostro Codice).

Nel 1454 riappaiono i fratelli della Croce e al f. 288 r si legge: « Articuli sequentes scripti sunt ex confessione certorum de secta Waldensium quos comburi fecit nobilis dominus Henricus de Swenrburg dominus in Sondershausen in partibus Thuringie anno domini 1454 inter quos plures fuerunt mulieres: non tamen singule singulos articulos confesse sunt, sed singule aliquos in summa tamen collectos et concordant cum prioribus ». L'elenco comprende 27 articoli corrispondenti a parte di quelli dell'elenco del 1414 (o 1444) e si nota una più attenta precisazione dell'errore. L'articolo 17 suona, per esempio: « Quod elevaccio corporis Christi non sit nisi cuculus sacerdotum ». Nel primo elenco esso ha il numero 20 e suona: « altaris sacramentum est nisi cukuk sacerdotum ». Efficace espressione della fantasia popolare è pensare al sacerdote che gioca al cucu mostrando e nascondendo l'ostia, meglio quindi l'espressione dell'articolo 17. Come dice l'intitolazione, si parla di Valdesi, che qui significa eretici in genere, anche se tra i catturati poteva esserci effettivamente qualche Valdese che per la questione dei sacramenti e del potere carismatico dei sacerdoti cattolici la pensava certamente come i Flagellanti.

VI. - Non manca tuttavia nel Codice Mil IV 77 una precisa testimonianza su veri Valdesi e si tratta degli eretici di cui parlano gli atti inquisitoriali del 1462, ricordati anche in *Les Vaudois au Moyen age*, p. 185. Siamo nella zona di Altenburg e Zwiekau e al f. 375 v inizia quel testo che è ora relegato nella edizione di Mueller della rivista dei Fratelli del 1908 (49). Il maestro del gruppo è il laico Nicola, « Niclos Sucida », sarto (che nella *Storia dei Valdesi* diventa cognome, Schneider): « Magister eorum Nicolas Sucida est purus laycus nec novit latinum, predicabat ewangelium et audit confessiones et absolvit sine imposicione penitencie, presumit sacramentum eucharistie conficere et suos sub duplici specie comunicat, eciam parvulos et infantes » (f. 376 r). L'insieme degli errori non ha interesse in quanto si tratta di dottrine che sono note e ben documentate nei manuali valdesi dello stesso periodo nelle Valli (non si venerano i santi, non si pratica il digiuno, si è contro l'edificazione delle Chiese, contro la sepoltura nei cimiteri, si nega il purgatorio, si rifiutano decime ed offerte, non si da' valore ai sacramentali, si nega

(49) Cit. in nota in *Les Vaudois au moyen âge*, p. 185.

il giuramento). Di una certa importanza per eventuali confronti con altri Valdismi è la precisione di alcune dottrine: « Sacerdotes romani (= sacerdotibus romanis) a tempore Silvestri, quando (Ecclesia) fuerat ditata possessionibus, sublata est potestas dispensandi sacramenta et conficiendi et auctoritas clavium. Dicunt enim quod discipuli Silvestri contradicerunt et volebant quod non susciperet possessiones, et quod Waldenses sint eorum imitatores » (f. 377 r). « Papa silvester dedit auctoritatem magistris eorum » (stesso f.); « indulgencie date per prelatos ecclesie nullius sunt efficacie. Et quod nulus presbiter habet dimittere peccata, nisi quando deus ex misericordia sua retineat, ita quod ex vi sacramenti hoc non fiat »; « sacerdotes romani potestatem non habent quia boni non sunt »; « clerici et presbiteri non debent habere possessicnes temporales »; « sub speciebus in sacramento eucharistie non sit realiter corpus christi... et christus solum sit ibi signanter et representative » (stesso f.). E ancora si dichiara il non valore delle scomuniche e si condannano solennità e processioni e si mette in dubbio il simbolo degli Apostoli.

Noi abbiamo la possibilità di un confronto tra i Valdesi del Brandeburgo del '300 (e si va fino alla fine del secolo) e questi Valdesi che esprimono le loro dottrine con una chiarezza e profondità teologica, sorprendenti in un illetterato, quasi a livello della preparazione di Matteo Hagen documentata dal Kurze (50). C'è uno stacco deciso, un salto evidente di qualità soprattutto nell'Eucaristia. I Maestri valdesi del '300 nel Brandeburgo confessano e predicano (e a volte cominciano con il fare i maestri che insegnano l'Alfabeto) (51) ma non celebrano mai l'Eucaristia, non praticano la comunione, non dicono messa, non tentano una riforma interna alla Chiesa Cattolica (dovere della povertà), non discutono in forza di che si assolvono i peccati confessati (in forza, dicono della misericordia di Dio, e quindi si spiega l'inutilità della penitenza, e si può pensare a quel senso di angoscia che affiora anche nel nostro Valdismo valligiano quando si afferma che non si sa se si è nell'amore di Dio od oggetto del suo odio), non si dà la comunione ai bambini e agli infanti: tutto questo complesso apparato di dottrine e di riti predicato e praticato da Nicola Sucido è stato appreso alla scuola degli Ussiti ed è alimentato dall'amicizia e relazione coi Fratelli dell'Unità.

---

(50) Dietrich Kurze, *Quellen zur Ketzergeschichte Brandeburgs und Pommerns*, Berlino 1975, pp. 288-306, dove sono editi anche il passo da me citato del Tempelfeld e i frammenti di Joannis Agnensis (Jan Vodnansky).

(51) D. Kurze, *op. cit.*

VII. - Ma poiché nel fondo del mio discorso è l'intenzione di attirare l'attenzione su ciò che nella nostra tradizione storiografica sul Valdismo e sull'Ussitismo è semplicemente mitologico penso utile ricordare un recente episodio di ricerca scientifica.

Tutti conosciamo la venerazione entusiasta dei boemi per Hus e come ancora cinquant'anni dopo la sua morte un re Giorgio di Podebrad era accusato di coltivare e favorire il culto del martire di Costanza. A parte certe debolezze della giovinezza (semplici venialità), la sua vita era considerata uno specchio di santità da parte degli Ussiti e dei discepoli come Jacobello. Ben diversamente pensavano gli avversari che lo ritenevano caparbio, orgoglioso, vanaglorioso.

Dove è la verità? Ci aiuta un piccolo codice da me recentemente scoperto a Varsavia di cui ora dirò solo poche cose rinviando per una maggior informazione all'articolo su il *Przeglad historiczny,* 4 (1977).

Uno dei maggiori avversari dell'Utraquismo fu Andrea di Brod di cui abbiamo molte opere tra cui una Lettera circolare che ha per *Incipit* « Omnibus Christi fidelibus », trasmessa in più codici. L'Utraquismo è già consolidato con tutte le sue implicazioni e Andrea (siamo dopo la morte di Hus) torna alla polemica. Gli risponde Jacobello, come al solito, si può dire, perché esiste una breve serie di trattati che sono botta e risposta appunto tra Jacobello e Andrea.

La Lettera circolare, trascritta nel Codice O 8 dell'Archivio capitolare di Praga, ha alla fine, al f. 60 r, l'annotazione: « Istum tractatulum carpit Jacobellus hereticus in tribus sexternis. Qui similiter incipit Omnibus Christi fidelibus ». Ma di quest'opera di Jacobello non si avevano trascrizioni ed è considerato perduto in tutta la bibliografia boema. Alla Biblioteca Nazionale di Varsavia esiste un fondo di manoscritti salvati dalla distruzione tedesca della II guerra e già provenienti dalla Biblioteca Zalusky che al tempo degli Zar durante le spartizioni della Polonia fu portata a Leningrado e in parte restituita al tempo della I repubblica polacca dal Governo sovietico. In questo fondo il manoscritto II-3320 (Lat. Q I 148 della Biblioteca Zalusky) ha la consistenza di tre sesterni e contiene appunto l'opera di Jacobello con alla fine trascritta la Lettera circolatoria di Andrea. Probabilmente ai grandi studiosi odierni cecoslovacchi Triska e Spunar è sfuggito il fatto perché l'*Incipit* è diverso da quello indicato dalla tradizione, in base all'annotazione del Codice O 8, e ha questa forma: « Plures tractatuli pullulant ad seducendum plebes fidelium ab ewangelica tradicione primitive ecclesie videlicet de communione calicis ad populum ne plebes biberent meritorie sanguinem Christi sub forma vini ...Et in primis iste sciolus in aperiendo ab obediencia et vera falsis anteponendo premittit primo salutarem affctum conformiter san-

ctis dicens: Omnibus Christi fidelibus... ». Il codice di Varsavia appartiene al periodo in cui fu scritto e può essere una delle prime copie.

L'interesse della polemica Jacobello-Andrea in questi due piccoli trattati o lettere (l'opera di Jacobello è detta *Epistula pulchra*) è grande perché aiuta ulteriormente a far cadere il mito di Jacobello come principale promotore dell'Utraquismo e la tradizione che l'Utraquismo fosse ormai (sia pur in Boemia) pratica universale (ripeto che siamo dopo la morte di Hus). Come già nel manoscritto sopra ricordato VIII F 7 (*Quaestio de Trinitate*), anche qui risulta che i contemporanei all'inizio dell'Utraquismo in Praga e al suo primo affermarsi in Boemia non riconoscono in Jacobello il promotore e si parla di movimento animato da alcuni fratelli o da Hus o da discepoli di Hus (sarebbe stato facile ad Andrea accusare Jacobello della gran colpa dell'inizio della pratica della Comunione sotto le due specie).

Ma leggiamo quanto dice Andrea: « Contra tales (utraquistas) est magister ipsorum cuius ipsi dicunt se esse discipuli, magister Johannis Hus, quia vel ipse errorem posuit et docuit vel ipsimet sibi errorem docent. Ipse enim super 4.um sentenciarum laborans pro veritate istius questionis: Utrum laici bibunt sacramentaliter sanguinem Ihesu Christi concludens dicit: Ex isto patet quod laicus sumens solum sacramentum sub specie panis manducat corpus Christi sacramentaliter et bibit sanguinem Christi scilicet non sacramentaliter sub specie vini. Ecce asserit quod sanguis bibitur sub specie panis etc » (Ms. II 3320, f. 35 v).

Jacobello non contesta l'affermazione di Andrea ed ammette che Hus ha insegnato e scritto (e siamo nel 1409) che basta la comunione sotto una sola specie. Ma soggiunge: « Unde magister Johannis cum inceperit pubblicari punctus iste ewangelicus de communione calicis ad plebes dicebat penitendo: O miser ego, quociens hunc punctum legi: probet seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat (I Cor. XI, 28) et nunquam pensavi quomodo coactus eram quod hoc nec ad proprium proclamavi » (II-3320, f. 28 v).

Dal commento al *IV Sententiarum* (che abbiamo) e da tutte le raccolte di sermoni, dal 1409 al 1412 quindi, risulta che Hus non è utraquista: l'anno cruciale del passaggio del movimento preriformatore boemo all'indirizzo utraquista è appunto il 1412-1413, cioè l'anno del ritorno di Nicola di Cerruc con tutte le sue esperienze utraquiste di Wildungen (se la Replica del ms. D 118 è sua come tutti affermano).

A prova della conversione di Hus all'Utraquismo, appena iniziato il movimento in Praga, Jacobello riporta alcune testimonianze di sue lettere, ma esse sono datate a Costanza. Senza voler insistere qui nell'esame di questo punto, torniamo all'inizio del frammento con cui Jacobello ribatte ad Andrea a propo-

sito dell'Antiutraquismo di Hus: « De hoc autem quod allegat magistrum Johannem, dicitur quod licet finaliter fuit iustus et sanctus subiciens se martirio pro ewangelica veritate, ut creditur, tamen aliquando fuit homo fragilis et in multis deliquit et in secundo (sic) sentenciarum dicens quod sanguis Christi a laicis bibitur in forma panis probabiliter locutus scolastice et ut spero non pertinaciter » (II 3320, f. 28 v).

E' cancellata in poche righe l'immagine cara al popolo dell'integro Maestro: forse Jacobello voleva togliere ad avversari radicali la forza di questa bandiera che era il nome di Hus, tuttavia non poteva dire il falso. Nello stesso periodo Nicola di Cerruc lasciava alla fine del *De reliquiis* ai discepoli e agli iniziatori della grande rivoluzione taborita il ricordo del martirio di Giovanni Hus la cui vita e attività definiva (non in contrasto con Jacobello) nella breve espressione « virum sincerum ». E abbiamo una ragione in più per non attribuire ad Hus il ruolo di Maestro e Guida della Preriforma boema.

ROMOLO CEGNA

Varsavia, agosto 1977.

# Il pensiero pedagogico degli eretici italiani del Cinquecento

Il titolo che è stato assegnato a questa mia comunicazione appartiene ad una esercitazione seminariale in corso alla facoltà di Magistero dell'Università di Firenze, cui attende un gruppo di studenti iscritti al corso di laurea in pedagogia, e quindi particolarmente interessati all'argomento.

La ricerca mi sembra possa avere un suo interesse obiettivo e, oltre tutto, verte su di un campo ben poco esplorato, e addirittura considerato privo di spessore concreto: il Giraldi, nella sua *Storia della pedagogia* (la cui ultima edizione è uscita nel 1969), nelle pagine che si riferiscono al periodo della Riforma prende in considerazione gli eretici italiani — a differenza degli altri autori che addirittura li ignorano — per dire semplicemente: « In Italia la Riforma non ebbe campo per agire pedagogicamente: i dissenzienti continuavano di preferenza a svolgere la tematica neoplatonica, meglio rispondente sia alla evoluzione spirituale da noi già raggiunta, sia alle situazioni di forza in cui si doveva operare » (1). Dunque, secondo questo autore — che mi risulta esser l'unico a farne cenno — la tematica pedagogica presso i seguaci italiani della Riforma non ebbe modo di esplicarsi, date le situazioni concrete in cui essi si trovarono a vivere ed operare.

Per sgomberare subito il campo da malintesi e non dar luogo a delusioni, dirò che, per parte mia, posso riferire piuttosto poco del lavoro di ricerca cui accennavo, e il motivo è che — anche per le vicende occorse alla facoltà (occupazione studentesca di tre mesi) — la ricerca si può considerare agli inizi. Praticamente si sono studiate per ora soprattutto le fonti classiche ed umanitiche sull'argomento. La mia presenza qui, a parlare, nonostante tutto, del pensiero pedagogico degli eretici italiani si giustifica, oltre che per quel poco di risultati per intanto raggiunti, soprattutto perché delle opere di uno di quegli 'eretici', Antonio Brucioli, sto curando l'edizione critica, ed uno degli argomenti di cui egli si interessò vivamente è appunto l'educazione dei fanciulli e dei giovani.

(1) Ed. Armando, Roma, 1969, pp. 142-3.

Delle tendenze generali del pensiero pedagogico quattro-cinquecentesco in Italia, si può dire, sintetizzando, che in un primo momento, sull'onda degli ideali educativi umanistici, si tende a mettere in secondo piano lo studio della teologia e a cercare di fondere cultura classica e cultura cristiana, si mette in secondo piano il rigorismo ascetico e si valorizza invece al massimo la vita pratica, intesa come vita civile, attiva, al servizio della società. Il sacco di Roma segna un momento di crisi, sociale, economica, e anche politica (città italiane che vanno perdendo la loro indipendenza) e religiosa (la lotta religiosa si acuisce, il movimento della riforma cattolica rivela le sue debolezze). Si ha così un'inversione di tendenza: tornano in primo piano l'interesse per la teologia, in particolare per la controversistica, e il rigorismo ascetico. Dove va a finire, dunque, l'ideale civile della formazione umanistica? Non finisce, per la verità; certo, però, subisce un profondo stravolgimento: la cultura 'umana' diventa adornamento esteriore, la società civile si rifugia in ideali utopistici, l'uomo non è più fatto oggetto di educazione, di formazione, in quanto uomo, ma in quanto membro della società cristiana, una società che è ormai fortemente controllata dalle gerarchie ecclesiastiche, sia quelle vecchie che quelle nuove.

Questo, sommariamente è il quadro che si ricava dallo studio del pensiero e dell'attività pedagogiche del Cinquecento.

Come si inserisce in quel quadro il mondo degli eretici italiani? (intendo con questa espressione non soltanto gli 'eretici' in senso cantimoriano, ma tutti i dissenzienti dalla ortodossia romana, in qualche modo attratti dai vari movimenti della Riforma). Un'ultima sopravvivenza dell'ideale educativo umanistico nel secolo XVI si ha nella scuola di Racovia, in Polonia, che teologicamente si ispirava al Socinianesimo, ma che, quanto ai sistemi di insegnamento, teneva fede all'ideale erasmiano. Ed ebbe tanto successo che ad essa venivano mandati anche i figli di cattolici e di protestanti delle varie confessioni. Dunque, esiste una importante attività pedagogica facente capo al movimento ereticale italiano. Ma esistono pure diverse opere da sfogliare ed esaminare, oltre, naturalmente, alle introduzioni premesse ai vari catechismi. Nelle opere di un Flaminio, di un Curione, nello scritto anonimo pervenutoci col titolo « Forma d'una Republica Catholica », uscito nel 1581, troviamo che sopravvive una grande fede umanistica nell'efficacia dell'educazione. Scrive il Curione nel suo *Pasquino in estasi:* « Tu sai quanto importa esser nato e allevato in una religione, e molte volte più importa l'esserci allevato che nato » (2): dove l'educazione è vista come la forza principale della vita anche religiosa; è cristiano chi vive la religione cristiana, non chi semplicemente nasce in essa. È un

(2) *Pasquino in estasi...*, s.a., p. 14.

concetto anabattistico, certamente, ma anche schiettamente umanistico, così come sono umanistiche la preoccupazione che la scelta della professione venga fatta tenendo presente il più possibile l'indole del giovane, l'insistenza sulla necessità di trattare il fanciullo come un individuo: pensieri che troviamo nell'altra opera dello stesso Curione, *Della Christiana creanza de' figliuoli* (3). La *Forma d'una Republica Catholica* ha un capitolo nel quale sono ripetuti concetti assai diffusi nel Rinascimento italiano: l'educazione comincia con la nascita; le madri devono dare ai figli il proprio latte e, possibilmente, non affidarli a nutrici; bisogna far crescere i ragazzi senza mollezze, ma, d'altronde, anche senza privazioni; il padre è di capitale importanza nell'opera educativa; si sogna una specie di 'repubblica' ben organizzata e ben fondata sui capisaldi della famiglia e della religione (4). Questi stessi temi li ritroviamo in Antonio Brucioli. Mi riferisco in particolare ad uno dei suoi *Dialogi* da lui detti « della morale filosofia », e precisamente a quello che, nell'edizione del 1544 che è da considerare l'edizione definitiva, è il quinto. Veramente già il secondo, il terzo e il quarto di questi *Dialogi* toccano l'argomento, in quanto trattano rispettivamente del matrimonio, dell'ufficio della moglie, del governo della famiglia. Però essi sono di minore interesse, perché vertono, tutto sommato, su luoghi comuni moralisticheggianti. Il quinto, invece, intitolato « Del modo dello instruire i figliuoli », oltre che più direttamente pertinente, è il più ricco di echi di quella tematica umanistica cui accennavo prima. In esso il Brucioli comincia col dire che « sì come le membra de' fanciugli, subito che sono nati, si debbono formare e comporre, accioché non punto obliqui, ma retti sieno, così i costumi loro da principio si deono accomodatamente adattare e comporre » (p. 19). Ebbene, così già scriveva Plutarco nel *De liberis educandis* (5), e così già avevano ripetuto, tra gli umanisti italiani, un Maffeo Vegio e un Leon Battista Alberti. Da questi medesimi autori (ma potremmo aggiungere anche Quintiliano tra i classici e Barbaro e Palmieri fra gli umanisti) il Brucioli trae l'idea della necessità del latte materno « per essere il latte di quelle (cioè delle madri) più loro naturale (egli dice) e, appresso perché con maggiore carità e diligenza gli nutriranno » (ivi) (6). Ad avezzare i bambini fin dall'inizio a non troppa mollezza, ad una certa disciplina, anche se temperata da necessaria dolcezza, già lo insegnarono, oltre ai già citati, Aristotele e poi — nel Quattrocento — per esempio il Piccolomini: e il Brucioli scrive: « È cosa molto utile alla disposizione buona de' fanciugli avezzargli nella tenera età a' moderati freddi, giovan-

(3) Basilea, 1545, cap. 21.
(4) L'opera è riportata da D. Cantimori - E. Feist, *Per la storia degli eretici italiani del sec. XVI in Europa*, Roma, 1937, pp. 171 ss.
(5) Plutarco, *De liberis educandis*, 3 E.
(6) Id., 3 C.; cfr. M. Vegio, *De educatione liberorum*, I, 4; ecc.

do molto questo alla sanità del corpo, e dipoi alle bellice azzioni » (ivi) (7); « non vi pare — aggiunge poi — che le troppe delizie facciano i costumi de' fanciugli difficili, scorretti, per lievi cause iracundi, e pel contrario la troppa severità e atroce servitù, abietti, stolidi e illiberali, e inettissimi gli renda alla umana consuetudine? » (p. 19 v.). « Noi medesimi — ancora — bene spesso guastiamo i costumi de' nostri figliuoli, quando si lascia loro trascorrere alquanto la briglia alle delizie, perché quella vezzosa e delicata educazione da principio, la quale pare tutta piena di benignità e di amorevolezza, tutti i nervi de l'anima e del corpo tronca e spezza » (p. 21 v.); d'altronde « i padri troppo severi e difficili si contraggono spesso da' figliuoli troppo grande odio » (p. 25) (8). In tema di castighi, il Brucioli ritiene che le battiture sono cose buone per i servi, non per gli uomini liberi: infatti apportano « maggiore utilità a' fanciugli le lodi e i vituperi che le battiture, perché quelle gli tirano alle cose oneste, e queste gli fanno astenere dalle turpi » (p. 24); e qui basta fare il nome di Erasmo: è facile infatti cogliere l'eco degli insegnamenti pedagogici dell'olandese (9). La stessa impressione si ha là dove il Brucioli insegna che la prima educazione deve essere religiosa e, nello stesso tempo, bisogna badare alle attitudini naturali del fanciullo e favorirle. Si ricordino i fondamenti dati da Vittorino da Feltre alla sua « Casa Giocosa » (10). Grande importanza è data alla funzione che deve svolgere il padre, all'esempio che egli deve dare. E tuttavia è necessario anche trovare al ragazzo un buon maestro: meglio cercare questo buon maestro presso una scuola pubblica, che non chiamarne uno a far lezione in casa. Il motivo che il Brucioli porta a sostegno della preferenza per la scuola pubblica non è propriamente 'politico' come sarà, per esempio, più tardi per l'inglese sir Humprey Gilbert, il quale riprenderà la dottrina platonica dell'interesse sociale della educazione e quindi della necessità di sottoporla alla pubblica autorità (così scriverà nel *Queen Elizabeth's Academy* del 1572) (11), ma è piuttosto moralistico: « nelle case — egli dice — anchora molto più corruttibili ben sovente sono que' tali precettori, essendo più occulti i vitii loro, e potendo essere anchora cattivo quel domestico precettore » (p. 21). E tuttavia non manca certo, nel Brucioli, frequentatore del Machiavelli e degli Orti Oricellari, la dimensione 'politica', come appare ben chiaro in altri *Dialogi*. Ma anche in quello che stiamo esaminando,

(7) Cfr. Aristotele, *Politica*, VII 17, 1336 a 10; E. S. Piccolomini, *De liberorum educatione*, III; M. Vegio, *op. cit.*, I, 6.

(8) Cfr. Plutarco, *op. cit.*, 13 D-E.

(9) Erasmo, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, ed. a cura di C. Margolin, Genève, 1966, 504 ss.; cfr. anche M. Vegio, op. cit., I 16-17; E. S. Piccolomini, *op. cit.*, II; M. Palmieri, *Della vita civile*, ed. a cura di F. Battaglia, Bologna, 1944, p. 29.

(10) Cfr. W. H. Woodward, Ed. Vallecchi, Firenze, 1923, pp. 10-24.

(11) Id., pp. 298 ss.

« del modo dello instruire i figliuoli », un primo esplicito riferimento al tema machiavelliano della « patria » si ha quando viene suggerito di affidare i figli a nutrici « non vili, ma quanto è possibile ne' buoni costumi della patria ammaestrate » (p. 19); i padri poi — dice — vanno ammoniti ad aver cura dell'educazione dei figli non tanto « per essere nella vecchiezza sostentati da loro, quanto accioché la patria sia dalle forze di quegli salva » (p. 19), e ancora, da una buona educazione dei giovani « grandissimo bene fia per venire a ogni città » (p. 23 v.) e dalla « corroborazione dell'animo e dalla sanità del corpo » verrà « l'utile della patria » (ivi). Concetti che troveranno ben altro sviluppo nel *Dialogo* « delle Leggi » e in quello « della Quiete » dove pure sono accennati temi pedagogici.

Principio direttivo di tutta la pedagogia è per lui « il trovare la via media »: « Né temerari devono essere, né timidi e privi d'ogni ardire, apportando l'uno imprudenza e l'altro una servile turpitudine » (p. 22) (12).

Base di questa formazione da dare al fanciullo è la « filosofia », intesa come la scienza per la quale « possiamo sapere che cosa sia l'onesto, che il turpe, che il giusto, che l'ingiusto, e insomma che cosa sia da eleggere, che da fuggire, in che modo i parenti, i maggiori di lui, gli ospiti, gli amici, gli strani, le mogli e i servi sieno da usare; e come sia da venerare Iddio, onorare i padri, avere in reverenza i vecchi, obedire alle leggi, dare luogo a' magistrati; e in che modo bisogni amare gli amici, odiare i nimici, fuggire gli adulatori, servare la modestia, tenere cari i figliuoli, e ne' prosperi successi della fortuna non troppo inalzarsi per la letizia, o venire in superbia incomportabile, né per l'avversità di quella stare troppo abietto, né in modo lasciarsi commovere dalla iracundia, che noi vestiamo uno animo di bestia; le quali cose giudico che sieno le migliori di tutte quelle che può sapere uno uomo » (p. 22-22v.). Tutto questo passo è chiaramente derivato, mediatamente o no, da Plutarco (13), e l'ampio significato attribuito al termine « filosofia » è poco oltre così espresso dal Brucioli: « E per la filosofia intendo sempre così l'amore delle sacre lettere come dell'altre discipline: e tanto più quanto esse sono più degne e trovasi in quelle essa vera sapienza » (p. 22 v.). La quale affermazione è in seguito così ancor meglio esplicitata: ai fanciulli bisogna far leggere libri buoni, e mescolarvi « sempre alcuna cosa della sacra scrittura, acciocché sentano bene delle cose divine, tanto che dipoi si possa fare passare totalmente agli alti e santissimi precetti della sacra filosofia, per i quali conosca quello che deono fare gli uomini del mondo... » ecc. (p. 24 v.). « Tutta la cura de' precettori », dunque, dovrà essere posta nel contemperare l'azione con la speculazione:

---

(12) Cfr. PLUTARCO, *op. cit.*, 7 B.
(13) Id. 7 D-E.

che cioè i giovani « apprendino i santi precetti della filosofia... e con quella [si] indirizino alle cure civili ». E infine: « Fondamento e principio [di questa « santa filosofia »] è l'amore e culto di Iddio, onde cercherà il padre, sopra tutte le cose, che il precettore empia l'animo del fanciullo di quel timore di Iddio [...] il quale solo è bastante a formare e constituire la invitta fortezza dell'animo contro a tutti gli umani casi; il che avverrà se esporrà al fanciullo la forza di quello e la presenza che è per tutto [...], e non tanto con le ragioni [...] quanto con gli essempli e con le venerazioni di quelle cose che divinamente accadono... » (p. 22 v.); se, insomma, porterà il giovane a vedere Dio in tutte le cose della natura, perché base di tutta questa formazione da dare al fanciullo è l'insegnamento della « sacra filosofia », quella scienza che si fonda sul culto e l'amore di Dio: bisogna portare il giovane a vedere la presenza e la maestà di Dio in tutte le cose della natura. In tal modo « il timore di Dio è solo bastante a formare e constituire la invitta fortezza dell'animo contro a tutti gli umani casi » (p. 22 v.); dove, accanto al motivo strettamente religioso, si può cogliere uno dei tanti motivi naturalistici che non mancano nel Brucioli, e che lo confermano eco fedele del trapasso di cultura che si opera nel suo secolo.

E qui siamo alla caratteristica più saliente del personaggio in esame. A chi studia con cura gli scritti del Brucioli e cerca di ricostruirne le fonti, che sono numerosissime e tutte, o quasi, implicite, il nostro fiorentino si rivela autore ben poco originale, ma un buon conoscitore di tutti gli autori più alla moda nel suo tempo. Come già vide bene Giorgio Spini nello scritto che resta tuttora la fondamentale monografia sull'argomento, e che s'intitola *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli* (14), « la personalità e l'opera del nostro, malgrado la loro intrinseca modestia, oppure forse appunto per questa, potranno tornare significative ed interessanti ai fini della delineazione degli orientamenti e delle preoccupazioni della società colta del XVI secolo » (15). Insomma, se il Brucioli ci parla di pedagogia, significa che uno degli argomenti oggetto di discussione e di studio nei circoli culturali del suo tempo era il problema dell'educazione dei figli, del matrimonio, della vita familiare; significa che questo, e i tanti altri temi toccati dai suoi *Dialogi*, erano oggetto di discussione fra i dotti e — nello stesso tempo — oggetto di curioso interesse da parte di molti che volevano essere e sentirsi aggiornati: a servizio di siffatta nuova esigenza si pose — come è noto — quella categoria di letterati conosciuti comunemente con il nome di « poligrafi », e che il Renucci descrive come « infaticabili lavoranti a cottimo delle lettere, un po' dotti, un po' pasticcioni, alla ricerca di idee vendi-

(14) Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1940.
(15) G. Spini, *op. cit.*, pp. 4 e 135-137.

bili sul mercato dei lettori » (16). A questa categoria va assimilato Antonio Brucioli. E con questa ulteriore peculiarità da sottolineare: quando facciamo riferimento ad autori cui il Brucioli evidentemente attinse, non si tratta, nella maggior parte dei casi, di individuare motivi di ispirazione, opere, insomma, cui egli si ispirò, ma di vere e proprie trascrizioni o traduzioni letterali di brani, cuciti insieme a formare dei centoni di opere altrui. La minuziosa ricerca delle fonti dei suoi scritti sta mettendo in chiara luce questo aspetto fondamentale della sua personalità di scrittore. Il IV dialogo « della Morale filosofia », che s'intitola « del governo della famiglia », è di 8 pagine, più di 6 delle quali sono riprese alla lettera dall'*Economico* di Aristotele, senza che mai venga nominato lo Stagirita. E questo è solo un esempio. Potrei fare un discorso analogo per una trentina almeno di altri autori, fra classici greci e latini, e contemporanei (17). E la paziente ricerca fornirà certo altre interessanti sorprese.

Non sarebbe corretto parlare del « pensiero pedagogico » del Brucioli, e del suo pensiero in generale, senza fare menzione di questo suo modo di lavorare. Scoprire dunque che cosa il Brucioli significa nella storia della cultura cinquecentesca — anche pedagogica — diventa estremamente interessante.

Possiamo già ricostruire, con tutta certezza, la biblioteca di questo erudito, dal momento che le opere cui egli attinge, poiché le copia o le traduce, sono indubbiamente fra le sue mani. Non solo, ma di quelle opere egli risulta fra i primi volgarizzatori; di talune forse il primo in assoluto, anche se — come ho già detto — non formalmente, nel senso che ne riporta numerose ed ampie citazioni implicite, ma mai ne dichiara espressamente l'autore.

Lavori paralleli su altri poligrafi e volgarizzatori sono davvero auspicabili; fornirebbero utilissime conferme e arricchimenti a quanto ora sappiamo del Brucioli, e quindi contribuirebbero ad arricchire di qualche pagina la storia della cultura cinquecentesca.

Il modo di lavorare cui ho fatto cenno, risulta essere stato del Brucioli sempre: si manifesta infatti in tutte le sue opere, non soltanto in quei voluminosi centocinque *Dialogi* filosofici che ho ora sotto esame (18).

---

(16) *La vita culturale*, in « Storia d'Italia », Einaudi, Torino, 1974, II, p. 1338.

(17) Per un primo esame dettagliato delle fonti brucioliane dei *Dialoghi*, vedi A. LANDI, *Per lo studio della figura e dell'ambiente di un poligrafo fiorentino*, in « Annali dell'Istituto di Storia della facoltà di Magistero dell'Univ. di Firenze » (di prossima pubblicazione). Molte affermazioni della presente comunicazione si trovano meglio documentate in quello studio.

(18) Basti accennare a quel piccolo manualetto che vorrebbe costituire un prontuario di suggerimenti sul « Modo di far denari » per il duca Cosimo Medici: vedi A. LANDI, *Un opuscolo inedito...*, in « Annali della Fondazione Einaudi » X (1976), 465-498.

Questa è indubbiamente, ripeto, la sua caratteristica fondamentale. E tuttavia ci sono alcune pagine che sembrano provenire più autenticamente dall'animo dell'autore, che sembrano non giustificarsi semplicemente con l'esigenza del « mestiere » cui accennavo. Alcune pagine sembrano rispondere a qualcosa di più personale, echi di discussioni sentite frequentando gli Orti Oricellari, di vicende personali, quali il coinvolgimento nella congiura repubblicana del 1522. A questo genere sembrano appunto appartenere i *Dialogi* dedicati ad argomento pedagogico, o certe parti almeno di quelli politici. Per questi *Dialogi* più, diciamo, « suoi » c'è, oltretutto, più difficoltà del solito ad operare il rinvenimento di autori che abbiano detto esattamente le stesse cose: le fonti, in questi casi, sembrerebbero essere classici o umanisti sì, ma cui il Brucioli si sarebbe liberamente ispirato, ricavandone poi un discorso proprio, personale.

La stessa osservazione vale per gli scritti religiosi. Indubbiamente anche questi argomenti furono assunti dal nostro poligrafo in quanto erano « di moda », al centro dell'interesse di ampi strati di popolazione, dagli ambienti della prima riforma cattolica a quello dei simpatizzanti o seguaci della Riforma di Oltralpe. Insomma, siamo anche qui di fronte ad esigenze di mestiere; eppure anche qui, come per la problematica pedagogica e per quella politica, c'è una partecipazione più personale; gli stessi *Dialogi* hanno pagine di interesse religioso che sono certo tutte sue. Oltre ai criteri di critica interna soliti ad usarsi in questo genere di studi, sembrano confermarlo le sue vicende biografiche, conclusesi con processi e condanne inquisitoriali che egli affrontò, pur fra incertezze e contraddizioni, pagando di persona per non tradire una sostanziale adesione alle idee dei riformatori evangelici.

Al centro di quel pur modesto nucleo della speculazione brucioliana più originale, in linea con la tradizione umanistica fiorentina, sta l'uomo e il suo mondo, cioè il mondo dell'etica nella sua più larga accezione: vita intellettuale, politica e familiare; religione intesa (prevalentemente nei *Dialogi*) nell'accezione filosofica di sapienza e virtù (19).

Quanto ho detto abbisogna di essere ancora verificato più puntualmente. La fase in cui si trova il lavoro di ricerca autorizza comunque a fare già delle ipotesi seriamente fondate. Della risposta assai limitata e settoriale che ho dato al titolo assegnato a questo mio intervento, già mi sono giustificato all'inizio. Ora, concludendo, aggiungerei che ho approfittato dell'occasione che mi è stata gentilmente offerta di prendere qui la parola, per comunicarvi qualche cosa dei primi risultati dello studio intorno ad una certo interessante figura di eretico italiano.

ALDO LANDI

---

(19) La sua riflessione più specificamente biblica rivelerà invece una antropologia più pessimistica, luteraneggiante.

# Durando d'Osca e il Liber Antiheresis Predicazione e povertà, vocazione dei primi valdesi

Nel 1946 veniva pubblicato sull'*Archivum Fratrum Praedicatorum* un saggio dal titolo « *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès* ». L'autore, il P. Dondaine, vi riferiva la scoperta di un importante manoscritto, conservato nella Biblioteca Nacional di Madrid (1). Il volume, evidentemente sfuggito all'attenzione di altri studiosi, offriva due documenti di grande interesse: una professione di fede di Valdo e una confutazione dell'eresia catara ad opera di un valdese. Dondaine, considerando senza alcun dubbio che la professione di fede di Valdo non potesse essere stata redatta che prima della rottura con la Chiesa romana — presumibilmente quindi prima del 1184, anno della condanna dei Valdesi nel Concilio di Verona da parte di Lucio III —, presentò la scoperta come una testimonianza di grande valore sulla nascita del movimento valdese (2). A questa scoperta dovevano infatti seguire numerose ricerche che hanno apportato nuovi contributi al problema delle origini del valdismo. Gli studi sull'argomento sono largamente noti, ed è sufficiente menzionarli (3).

Il secondo documento conservato nel manoscritto 1114 di Madrid che interessa questo studio, porta il titolo di « *Liber Antiheresis* ». Il rapporto con la professione di fede da cui è preceduto appare stretto: infatti il trattato si richiama più volte alla professione e ne segue lo schema. Solo nel 1959 si tentò un'ipo-

(1) A. Dondaine, *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, « Archivum Fratrum Praedicatorum », XVI (1946), pp. 191-235. Il manoscritto porta il numero 1114 (antico p. 183) della Biblioteca Nacional di Madrid.

(2) A. Dondaine, *op. cit.*, p. 192.

(3) Sull'argomento: K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, Berlino 1967; 2 voll. (= *Waldenser*) con l'edizione e il commento del *Liber Antiheresis;* Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII et au débout du XIII siècle*, Paris 1969; AA. VV., *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Cahiers de Fanjeaux 2, 1967.

tesi sul riconoscimento del suo autore. P. Dondaine attribuì l'opera a Durando d'Osca, già conosciuto come discepolo di Valdo e in seguito fondatore dei Poveri Cattolici (4). Sull'autore si hanno poche notizie: il *Chronicon* di Guillaume de Puylaurens ne fornisce alcune: Durando d'Osca si sarebbe convertito a Roma presso la Sede papale, dopo una disputa avvenuta nel 1207 a Pamiers tra i Valdesi e una delegazione cattolica guidata dal vescovo Diego di Osma e da Domenico, e avrebbe composto numerose opere contro gli eretici (5). Fin qui, i fatti sono noti.

Sulla sua origine, invece, data la mancanza di fonti, possono formularsi solo alcune ipotesi. La tesi attualmente accreditata vuole che Durando appartenesse a una famiglia aragonese originaria di Huesca, dove sarebbe nato intorno al 1160 (6). Quanto ai suoi studi e alla sua formazione, le notizie permangono scarsissime. Probabilmente Durando compì i suoi studi presso le scuole capitolari di Aragona, ricevette una formazione classica ed era certamente padrone delle lettere e della grammatica. Queste caratteristiche si desumono dallo stile di composizione dei suoi trattati, e in particolare del *Liber contra Manicheos*, scritto nel 1222-23. Infine è certo che Durando sia stato chierico, per sua esplicita affermazione, con l'ordine di accolito (7).

## *Il Liber Antiheresis.*

La datazione più probabile del *Liber Antiheresis* è stata proposta dalla Thouzellier, sulla base delle varie redazioni dell'opera. Il trattato sarebbe stato composto tra il 1190-94 (8). La struttura del libro, come abbiamo detto, segue lo schema enunciato

(4) A. Dondaine, *Durand de Huesca et la polémique anticathare*, « Archivum Fratrum Praedicatorum », XXIX (1959), pp. 228-278.

(5) Guillaume de Puylaurens, *Chronicon*, ed. J. Beyssier, Paris 1904, VIII (p. 127). Dopo la disputa a Pamiers, i Valdesi si recarono dal Papa per l'approvazione del loro progetto di fraternità. A questo proposito, Pierre de Vaux-Cernai, *Historia Albigensis*, a cura di A. Luchaire, « Bibliothèque de la Faculté de Lettres », XXIV, Paris 1908, c. 6, pp. 20 ss.

(6) La tesi è della Thouzellier, in: *Catharisme et Valdéisme*, cit. p. 215.

(7) « Cum autem ex magna parte clerici sumus et pene omnes litterati », Innocenzo III, Ep. XI, 196; 15/1/1208 (PL CCXV, 1513); Inn. III, Ep. XV, 90; 30/5/1212 (PL CCXVI, 607).

(8) Ch. Thouzellier, *Controverses Vaudoises-Cathares à la fin du XII siècle (d'après le livre II du Liber Antiheresis, Ms Madrid 1114 et les sections correspondantes du Ms BN Lat. 13446)*, « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age », XXVII, (1960), pp. 137-205, cfr. p. 141. Questa datazione è interamente ripresa anche in K. V. Selge, *L'aile droite du mouvement et naissance des pauvres catholiques et des pauvres réconciliés*, in: *Vaudois languedociens*, cit., p. 228, e in M. H. Vicaire, *Les Vaudois et Pauvres catholiques contre les Cathares (1190-1223)*, in: *Vaudois languedociens*, cit., p. 252.

nella professione di fede di Valdo che inizia l'opera stessa. Quanto al contenuto, il *Liber Antiheresis* si presenta diviso in due libri, l'uno di argomento cristologico, morale ed ecclesiologico, l'altro (più breve e composto precedentemente) di argomento più propriamente teologico (9). È certo che il trattato sia stato compilato anche per offrire ai compagni di Durando uno strumento nelle dispute contro gli eretici (10); Durando stesso ne dà conferma nell'epilogo (11). Secondo il Selge il trattato sarebbe stato redatto in formato piccolo e maneggevole proprio per costituire un prontuario di citazioni di facile consultazione nelle controversie (12).

Ma questo uso probabilmente non esaurisce le finalità che si era proposte l'autore. Non vi è alcun dubbio infatti che la lotta all'eresia sia ai primi posti nel pensiero di Durando, così come costituisce il soggetto delle sue opere; tuttavia l'*Antiheresis* presenta una grande varietà di temi che si ampliano fino a fornirci un quadro di forte interesse per la comprensione del valdismo primitivo. Il *Liber Antiheresis* è una testimonianza decisiva sul momento storico attraversato dai primi valdesi, e trasmette la « pureté primitive » (13) dell'ispirazione evangelica della loro riforma. Durando « nous donne des précieuses informations sulla *religio* de Vaudès, sur cette *'novitas'* que risque de passer pour héresie » (14).

Questo aspetto costituisce indubbiamente il lato di maggiore interesse per lo storico, e in quanto tale ha attratto l'attenzione di studiosi quali Thouzellier, Gonnet, Manselli, Vicaire, che sotto diverse angolature lo hanno affrontato. Tuttavia mi pare che resti da approfondire l'originalità dell'apporto del *Liber Antiheresis*, specie nelle sue argomentazioni di ordine ecclesiologico. La mia attenzione sarà dunque rivolta a cogliere, al di là delle argomentazioni contro gli eretici esposte esaurientemente nel trattato, quanto possa contribuire a rendere più completa la nozione della *religio* valdese primitiva, la quale nacque in epoca di forti mutamenti sociali e culturali, e si sviluppò in un alterno e complesso rapporto con la Chiesa, in un momento di intensa propagazione del catarismo.

---

(9) Il Ms. 1114 conservato nella Biblioteca Naz. di Madrid si presenta composto da un prologo e due libri. Un'altra edizione del *Liber Antiheresis* è contenuta nel Ms. 13446 della Bibl. Nat. di Parigi, che non presenta la divisione in due libri e riporta 33 capitoli. La redazione del manoscritto di Parigi, riveduta e corretta, risale probabilmente al 1195-1200.

(10) M. H. Vicaire, *Les Vaudois et Pauvres catholiques*, cit., p. 254.

(11) *Liber Antiheresis (= Antiheresis)*, in *Waldenser*, cit., II vol., p. 199, 173.

(12) K. V. Selge, *Waldenser*, cit., p. XII.

(13) A. Dondaine, *Durand de Huesca et la polemique*, cit., p. 239.

(14) J. Gonnet, *La figure et l'oeuvre de Valdès dans la tradition historique et selon les dernières recherches*, in: *Vaudois languedociens* cit., p. 106.

Come si è detto, il *Liber Antiheresis* ne è notevole testimonianza, pur nella sovrabbondanza delle citazioni bibliche e patristiche che lasciano ben poco spazio all'autore; tuttavia è proprio questo tessuto scritturistico che frequentemente costituisce il linguaggio di Durando. Infatti la Scrittura è l'arma di cui egli si serve, sia contro gli eretici che nell'annuncio e nella testimonianza della fede valdese. Per dimostrare, difendere, asserire, Durando lascia nella maggior parte dei casi la voce ai *'divina testimonia'*, la cui autorità è per lui suprema (15). La maggior parte delle citazioni presenti nell'*Antiheresis* proviene dal Nuovo Testamento: circa 400 in totale. Dai Vangeli ne sono state tratte 220, di cui 165 nel primo libro, così suddivise: 64 dal Vangelo di Matteo, 38 dal Vangelo di Giovanni, 42 dal Vangelo di Luca, 21 dal Vangelo di Marco. Nel Vecchio Testamento invece vengono decisamente preferiti i Profeti (300 citazioni). Vengono utilizzati anche i Salmi e il Pentateuco, mentre molti libri storici non sono riportati (16).

Accanto alla Scrittura, occupano un posto rilevante le testimonianze dei Padri, che non sono riconosciute come valide dagli eretici e vengono citate soprattutto ad uso dei cattolici (17). Per Durando gli scritti dei Padri costituiscono effettivamente *'auctoritates'*, tuttavia queste appaiono complementari e destinate ad aggiungere, suggerire, limare, la più grande 'auctoritas evangelica' (19). Appare completamente alieno da Durando un uso libero e razionale delle *'auctoritates'* e della stessa Scrittura, frequente intorno alla metà del XII secolo. Nell'*Antiheresis*, che pure conduce una lotta contro l'eresia con 'divinis armis' (20), non appare nessuna 'strumentalizzazione' dei testi. Al contrario la Scrittura (e in misura minore i detti dei Padri) è presentata nella sua interezza con grande rispetto. Non esiste in Durando un « *exponere reverenter* » che travisa i brani. La stessa trascrizione di brani, a volte molto lunga, che occupa intere pagine dell'*Antiheresis*, può essere vista in quest'ottica: non solo la praticità d'uso per i compagni o nella lotta contro gli eretici, ma soprattutto il rispetto per il Vangelo e le testimonianze dei Padri, che vanno ascoltate nella loro completezza. Un'autorità quindi che risiede nell'integrità dell'annuncio biblico e non nel discernimento dei maestri. Durando sembra cominciare ad introdurre la fedeltà ad un Vangelo *'sine glossa'*.

La professione di Valdo, preposta al Liber Antiheresis, è il secondo elemento a cui Durando fa costante riferimento nella

---

(15) L'espressione, riferita alla Scrittura, ricorre frequentemente nell'*Antiheresis;* si veda p. 29, 3; 39, 4; 56, 3.
(16) K. V. Selge, *Waldenser*, cit., p. XXIII.
(17) *Antiheresis*, cit., p. 77, 3.
(18) *Antiheresis*, cit., p. 53; 50; 58.
(19) *Antiheresis*, cit., pag. 48, 156 e 61, 58.
(20) *Antiheresis*, cit., p. 71, 5.

compilazione del suo trattato. Sull'origine e la struttura della professione di fede, sottoscritta da Valdo probabilmente nel 1180 sul modello di un documento degli *Statuta Ecclesiae Antiquae* per provare la propria ortodossia, non è il caso di soffermarsi. Su di essa sono stati compiuti molteplici studi (21). Basti ricordare che l'*Antiheresis* riprende nelle linee essenziali la professione di Valdo confermando così oltre alle esplicite affermazioni ricorrenti nell'opera la fedeltà di Durando al primitivo ideale Valdese (22). Fedeltà rigorosa alla Parola di Dio, aderenza piena alla fede professata da Valdo, ortodossia che si misura con gli eretici: la compresenza di questi elementi va ricercata nell'esame del testo; scopo di questo studio è l'individuazione dei temi che concorrono a fare del Valdismo primitivo una *'nova religio'* nell'accezione usata da Durando, mirante a riproporre all'interno della Chiesa l'ideale della comunità apostolica e della veracità evangelica. Particolare rilevanza assumono in questa ottica i temi della predicazione e della povertà, trattati da Durando quasi esclusivamente nel primo dei due libri dell'opera, temi centrali di discussione per lo studio della primitiva ispirazione valdese.

*Il lavoro del predicatore.*

Nell'apertura del *Liber Antiheresis,* dopo il prologo e la trattazione trinitaria, si colloca il capitolo dedicato a Giovanni Battista (23). Quest'ordine è fedele a quello seguito nel *Propositum* di Valdo: i tre simboli di fede, la creazione, l'attribuzione del Vecchio e del Nuovo Testamento ad un unico autore, la rettitudine di Giovanni Battista (24). Questa collocazione fornisce quindi già di per se stessa un rilievo particolare alla figura di Giovanni. Anche lo spazio dedicatogli nell'Antiheresis suggerisce un significato più ampio, pur nella costrizione dello schema. Giovanni infatti sembra delineare la figura e il tipo del predicatore.

---

(21) CH. THOUZELLIER, in: *Cathares et Vaudois,* cit., p. 31, parla di « un résumé du dogme catholique puisé à une ancienne tradition et mis au point en fonction des circostances nouvelles ». Per R. Manselli si tratta di « un'abiura nella forma più solenne e clamorosa », cfr. R. MANSELLI, *Goffredo di Clairvaux di fronte a Valdismo e Catarismo,* in: *Studi sulle eresie del XII secolo,* Roma 1975, pp. 245-252. K. V. Selge sostiene che consisterebbe in un « serment preventif contre le péril cathare », cfr. K. V. SELGE, *Caracteristiques du premier mouvement vaudois,* in *Vaudois languedociens,* cit., p. 117. Infine in A. DONDAINE, *Durand d'Huesca* cit., p. 239, n. 26, si parla di « gage de sa fidélité ».

(22) A questo proposito si veda anche J. GONNET, *La figure et l'oeuvre,* cit., pp. 106-108.

(23) *Antiheresis,* cit.. « De Iohanne babtista », p. 17.

(24) *Antiheresis,* cit., Propositum, p. 3.

Egli è anzitutto mandato da Dio per annunciarlo (25). Giovanni è mandato, secondo quanto è annunciato dai Profeti e narrato dai Vangeli (26); egli è *'dilectus a deo'* (27). Non viene quindi a parlare per sé, ma ha una missione da compiere in testimonianza di Dio. Questa missione, al servizio di una causa più grande, è santa e giusta. Quali sono i contenuti della predicazione di Giovanni? Egli esorta alla penitenza e alla conversione: occorre cambiare vita perché il Regno di Dio è vicino. Durando sottolinea il rimprovero di Cristo verso chi non ascolta i suoi messaggi. Gesù infatti giustifica Giovanni, « *pharisei exprobrans* » (28). Ciò permette a Durando non solo di dimostrare ai Catari che Giovanni non è dannato, come essi sostengono, ma anche di sottolineare la sua missione tra chi non crede: i farisei, i catari, non sono da Dio; Giovanni è da Dio. La figura di Giovanni così come compare nel capitolo dedicatogli, assume un ruolo rilevante. Durando nel confutare gli eretici contrappone ad essi Giovanni. Egli riassume la libertà e dignità del predicatore che rende conto della sua missione a Colui che lo ha mandato, e il cui esempio costituisce una guida per i discepoli del Signore. È certamente verosimile che già nell'apertura del *Liber Antiheresis* — e forse proprio per sottolinearne l'importanza — Durando abbia affrontato questo tema vitale per le scelte sue e dei suoi compagni. L'accento sulla missione di Giovanni che è mandato da Dio stesso riecheggia la ferma coscienza del valdese: « *Si vero scire preobtatis, quis noster sit episcopus, sciatis dominum ihesum esse nostrum episcopum* » (29). L'esortazione alla penitenza, l'annuncio della Parola costituiscono il dovere del predicatore, che è giustificato da Dio stesso.

Durando non dedica espressamente nessun capitolo del *Liber Antiheresis* alla predicazione: ma ricorre ed emerge costantemente nell'opera il ruolo del predicatore. Probabilmente l'*Antiheresis*, essendo diretto contro gli eretici, non avrebbe dovuto nelle intenzioni di Durando affrontare direttamente il tema, che costituisce uno dei maggiori punti di contrasto dei Valdesi con la Chiesa. Ma l'autore non ha forse previsto di confutare indirettamente anche le accuse della Chiesa sulla libertà di predicare dei Valdesi? Per questo occorre un esame attento del testo. Certamente però nei capitoli in cui appare più esplicitamente l'esaltazione della predicazione (p. e. « *De labore* » e « *De terrena*

---

(25) *Antiheresis*, cit., p. 19, 81.

(26) Mal. 3, 1, cit. in *Antiheresis*, p. 17, 11; Lc. 1, 11-19, cit. p. 17, 18; Lc. 1, 66-80, cit. p. 18-33.

(27) *Antiheresis*, cit., pp. 19, 66.

(28) *Antiheresis*, cit., p. 20, 123.

(29) *Antiheresis*, cit., p. 60, 44, a cui fa seguito la famosa affermazione « Si quid enim nobis iusserint, quod a dei filio, nostro summo pontifice, dissonet, ex divinarum preceptis scripturarum collegimus, quod eis fiducialiter dicere debemus: 'Obedire oportet deo magis quam hominibus' ».

*possidentibus* ») si avvertono la forza e l'energia con cui Durando ribadisce la necessità della predicazione, la centralità del *'ministerium predicationis'* (30).

L'*Antiheresis* infatti interviene in questa forma autorevolmente proprio all'interno di una delle questioni di maggiore urgenza e gravità che impegnano la Chiesa del XII secolo. La Chiesa rivendica solo a sé la potestà di predicare: « *Praelatorum debet esse praedicatio et ab eis est proponenda* », sintetizza efficacemente Alano di Lilla (31). Eppure alla metà del XII secolo i movimenti di rinnovamento religioso che si avvicendano presentano, pur nella loro diversità, una comune esigenza: essi chiedono la predicazione per i laici, uomini e donne. Bernard di Fontcaude nota astiosamente che i Valdesi « *seducunt et innocentes, scilicet simplices... seducunt infirmos et inscios (...) sane sapientes et fortes non seducunt* » (32). È un'osservazione che malgrado tutto sottolinea la potenza persuasiva della predicazione valdese sul popolo.

Per tempi nuovi, occorre una predicazione nuova, stringente ed efficace. C'è la necessità di creare un nuovo tipo di predicatore, che superi gli schemi intellettualistici per rivolgersi direttamente e concretamente al popolo. Proprio quando maggiori energie dovrebbero essere dedicate a questo compito, la Chiesa si dimostra spesso impari alla missione che le è affidata. Si verificano molti abusi, fin troppo conosciuti, che denotano la lontananza e spesso il distacco dei pastori dal popolo. Nei laici che tentano variamente di colmare questo vuoto, la Chiesa individua un gravissimo pericolo per le sue strutture e la sua stabilità. È in questo campo che si verificano i maggiori scontri tra l'autorità della Chiesa e i movimenti nascenti. Questo richiamo a fatti in larga parte studiati ed approfonditi non sembri superfluo: infatti, come è noto, i Valdesi offrono alla Chiesa soprattutto sull'argomento della predicazione i maggiori pretesti di attacco. Da parte cattolica si scorge proprio nella libera predicazione la diffusione di una nuova pericolosa eresia (33). Lo spartiacque è alzato tra chi vive nell'obbedienza alla Chiesa e chi vi si sottrae (34). Gli uomini di Chiesa fanno questa divisione consci della gravità di una mescolanza degli uni con gli altri e di una infiltrazione delle « volpi che devastano la vigna del Signore » (35). Occorre distinguere e chiudere fuori del recinto tutti coloro che ingannano il popolo, presumendo di poter predicare

(30) *Antiheresis*, cit., p. 81, 123.

(31) Alano di Lilla, *Ars Praedicandi*, c. 38, 106 (PL CCX, 182).

(32) Bernard di Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam*, c. VII; V, VII, VIII (PL CCIV, 821).

(33) Bernard di Fontcaude, *op. cit.*, c. IV (PL CCIV, 805).

(34) *Ibid.*, c. IV (PL CCIV, 806).

(35) Geoffroy d'Auxerre, *Super Apocalipsim*, Paris Bibl. Nat. Ms. 5476, cit. in J. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium*, Torre Pellice 1958, p. 46.

pur nell'ignoranza e nella disobbedienza. Certo, anche i primi apostoli — argomenta Bernard di Fontcaude — furono *'idiotae et sine litteris'*, così come vengono frequentemente denominati gli eretici, ma essi hanno ricevuto da Dio lo Spirito che ha loro permesso di intendere le Scritture. Ma lo Spirito dona la possibilità di predicare il Vangelo, non errori. Essi in più sono seminatori di discordia nella Chiesa. Inoltre i Valdesi, secondo Bernard di Fontcaude, non hanno né le opere né la fede: come potrebbero predicare la verità, se si pongono al di fuori della Chiesa? Durando afferma invece con energia: « *Fides namque nostra et opera evangelicis rationibus fulciuntur* » (36). Non è escluso che la risposta sia dettata proprio dalla conoscenza delle opere del premostratense.

Con maggiore durezza si esprime il cistercense Alano di Lilla sull'argomento della predicazione, probabilmente dopo essere venuto a conoscenza del *Liber Antiheresis* (37). Alano pone l'accento in primo luogo, come Bernard di Fontcaude, sulla mancanza di un mandato per la predicazione. Questo non è concesso ai *'minores'* della Chiesa, se non sono mandati *'a maioribus'* (38). Essi ardiscono predicare quando anche i più versati nella Scrittura, come i dotti cistercensi, si astengono dal farlo (39). I Valdesi appaiono ad Alano di Lilla pericolosi per la presunzione di usurpare compiti che, come la predicazione, sono assegnati dal diritto canonico esclusivamente al clero. La predicazione infatti è ormai inclusa nell'ufficio sacerdotale (40).

Nel momento in cui Alano scrive, i Valdesi non sono responsabili di gravi deviazioni dottrinali, né aderiscono al dualismo cataro. Si può convenire dunque sulla tesi che vede nella predicazione il più forte punto del loro contrasto con la Chiesa (41). I polemisti che argomentano a questo proposito sono numerosi (42). Le accuse sono pressoché unanimi e le argomentazioni,

---

(36) *Antiheresis,* cit., p. 96, 66.

(37) Secondo A. Dondaine, l'*Antiheresis* è posteriore alla *Summa quadripartita* di Alano di Lilla; Ch. Thouzellier al contrario sostiene che il *Liber Antiheresis* non contiene risposte alle accuse di Alano sugli argomenti del giuramento e dell'omicidio; inoltre che una nota posta all'inizio della *Summa* rivela che il maestro Alano era stato spinto alla polemica dall'ardore con cui i Valdesi difendevano le loro posizioni. Si veda Ch. Thouzellier, *Controverses Vaudoises-cathares,* cit., pp. 138-141.

(38) Alano di Lilla, *op. cit.,* c. I, 258 (PL CCX, 378).

(39) *Ibid.,* c. I (PL CCX, 378).

(40) Graziano, *Decretum,* ed. A. Friedberg - Corpus Iuris Canonici, Leipzig 1879, 30 c. 1 (141). Sulla predicazione come ufficio sacerdotale, vedi M. Peuchmaurd, *Le prêtre ministre de la Parole dans la theologie du XII siècle,* « Recherches de théologie ancienne et médiévale » XXIX (1962), pp. 52-76.

(41) J. Gonnet, *I primi valdesi erano veramente eretici?* « Bollettino della Società di Studi valdesi », 123 (1968), pp. 7-17.

(42) Geoffroy d'Auxerre, *Super Apocalipsim,* cit., pp. 46-49; Gioacchino da Fiore, *De articulis fidei,* ed. E. Buonaiuti (Istituto Storico Italiano

disposte nell'*Antiheresis* secondo una sistematica confutazione dell'eresia catara, non di rado appaiono rivolte direttamente alla Chiesa cattolica. Durando ribatte anzitutto proponendo una conoscenza della Scrittura divulgata e messa al servizio del popolo. « *Licet autem desiderium intelligendi Divinas Scripturas, et secundum eas studium adhortandi reprehendum non sit, sed potius commendandum, in eo tamen apparent merito arguendi, quod tales occulta conventicula sua celebrant, officium sibi predications usurpant* », scriverà dopo pochi anni Innocenzo III (43). Per Durando invece l'idea essenziale sembra restare quella di un messaggio proclamato, di una predicazione strettamente legata al suo oggetto, al Vangelo. L'*Antiheresis* conferma pienamente la radicale scelta valdese per la concretizzazione dell'annuncio cristiano nella predicazione (44). Essa è una grazia conferita da Dio, a cui i Valdesi si sentono chiamati: « ...*predicationi et orationi, secundum gratiam nobis a deo collatam, vacare proposuimus, et iussu domini, ut operarii, id est predicatores, mitantur in messe, id est in populo, exorare decrevimus* » (45).

Durando trae la sua fede dal Vangelo stesso, alle origini (46), sull'esempio della missione affidata da Cristo ai settantadue discepoli (Lc. 10, 1). Nelle pagine dell'Antiheresis riecheggia la espressione di S. Pier Damiani, « gratia predicationis » (47): la grazia della predicazione, che Dio conferisce, chiama il cristiano ad operare allo scoperto, al di là delle dotte discussioni sui testi, per tradurre agli uomini il messaggio del Signore. L'Antiheresis ridà vita anche alla ferma speranza di Gregorio Magno perché rinasca una « *nova praedicatio* », una « novorum praeditorum vocatio ». La novità è espressa da Durando in questa '*religio*' che rianima il Vangelo, predicandolo tra il popolo; e che egli non teme di dichiarare '*nova*' poiché '*novo testamento confirmata est*' (48). Se dunque la missione del predicatore, raccolta dai Valdesi, non è di esclusiva pertinenza del clero, in quanto affidata loro da Dio stesso (49), essa comporta una dedizione totale (50). Durando si inserisce nella linea della tradizione patristica attraverso questa vitalizzazione della Parola. La missione

---

per il Medio Evo - Fonti per la Storia d'Italia, 78), Roma 1936, c. 160, B. I., p. 62.

(43) Innocenzo III, *Ep. II, 141;* 19/4/1201 (PL CCXIV, 695).

(44) *Antiheresis,* cit., p. 185, 214.

(45) *Antiheresis,* cit., p. 82, 134.

(46) *Antiheresis,* cit., p. 82, 138: « Ad ecclesiam vero primitivorum redeuntes ».

(47) Pier Damiano, *De canticis canticorum* 244, c. 22 (PL CXLV, 1152).

(48) *Antiheresis,* cit., p. 94, 28.

(49) *Antiheresis,* cit., p. 61, 75.

(50) Sulla funzione e il ruolo del predicatore, vedi J. Leclerq, *Le magistère du prédicateur au XIII siècle,* « Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age », XV (1946), pp. 105-147.

è urgente (51), è strumento di salvezza (52). Dunque la salvezza per gli uomini è affidata anche alla predicazione dei discepoli del Signore. Egli manda i suoi perché l'annuncio della Parola è un segno efficace, che muta le condizioni degli uomini, offre la possibilità di convertirsi, di volgersi a penitenza e prepara la via al Signore, come nella missione di Giovanni Battista. La coscienza dei Valdesi primitivi della 'missione inalienabile del ministerium predicationis' appare profonda e motivata (53).

Se dallo studio dell'Antiheresis la predicazione valdese emerge come uno dei cardini della primitiva religio, non va dimenticato che proprio la totale dedizione ad essa da parte di Durando e dei suoi costituisce un ulteriore punto di contrasto con la Chiesa romana. Infatti i Catari accusano i Valdesi di non lavorare con le proprie mani (54). Il significato di questa accusa espressa dagli eretici è del tutto peculiare, e denota efficacemente l'attitudine dei Catari e il giudizio positivo da essi dato in merito alla ricchezza e agli affari. Al contrario, da parte della Chiesa cattolica l'accusa assume diversi contorni: secondo Bernard di Fontcaude i Valdesi non si guadagnano il pane ma vivono nell'ozio (55); Gioacchino da Fiore li accusa di considerare il lavoro « *grande peccatum* » (56); Alano di Lilla li definisce « *mercenarii* » che vivono alle spalle del popolo (57). Viene quindi additata e colpita l'usurpazione da parte di laici ignoranti di funzioni riservate alla Chiesa, e il conseguente perturbamento dell'ordine sociale.

Il *Liber Antiheresis* (sebbene Durando e i suoi compagni fossero, come si è visto, chierici istruiti), come abbiamo detto enuncia con forza e chiarezza il diritto alla predicazione intesa come compito inalienabile. Di più, la predicazione costituisce un vero e proprio lavoro: « *Nos autem, secundum quod ad nos pertinet, apostolicum laborem agere preoptantes, ne forte diviciarum amore, sicuti plures, divine predicationis ministerium ceteraque ad salutem necessaria omitamus, laborem terrenum postposuimus* » (58). Si tratta quindi della scelta per un 'apostolicum laborem' effettuata da Durando e dai suoi. Il Signore ha tratto i discepoli dal loro lavoro e li ha chiamati ad un altro compito. Li ha sradicati dalle loro abitudini ed ha aperto un'altra via, da pescatori a pescatori di uomini. Il Vangelo testimonia della superiorità del lavoro spirituale rispetto a quello manuale « *Si foret spirituali labor terrenus melior, non dominus discipulos de-*

(51) *Antiheresis*, cit., p. 81, 121.
(52) *Antiheresis*, cit., p. 90, 33.
(53) Cfr. A. Molnar, *Storia dei Valdesi (dalle origini all'adesione alla Riforma)*, I, Torino 1974.
(54) *Antiheresis*, cit., p. 77, 2.
(55) Bernard di Fontcaude, *op. cit.*, c. IV, (PL CCIV, 812).
(56) Gioacchino da Fiore, *op. cit.*, p. 49.
(57) Alano di Lilla, *De fide catholica* 275, c. XXV (PL CCX, 399).
(58) *Antiheresis*, cit., p. 81, 121.

*serere illum, set pocius amplecti feccisset* » (59). I discepoli del Signore sono chiamati ad un altro tipo di lavoro, incomparabilmente migliore di quello compiuto per sostentarsi. Per chi accetta e si converte, questo diventa un nuovo stile di vita, che difficilmente si concilia con il lavoro manuale, come afferma l'apostolo Paolo, di cui Durando ricorda la dedizione ed il lavoro del Vangelo, in cambio del quale (e non per oziosità) ha ricevuto il mantenimento necessario dai fratelli (60). Non solo: ma la testimonianza dell'apostolo mostra che l'incarico della predicazione, lungi dal costituire un peso, è ben più importante dell'aiuto ricevuto. Una tale affermazione rovescia, per quanto riguarda il predicatore, il valore del lavoro: da sostentamento autosufficiente a servizio della comunità. In questo caso il predicatore può, anzi deve essere aiutato dai fratelli nel necessario per vivere.

Sempre Paolo viene citato (At. 20, 24) per esprimere la passione con cui va intrapresa questa missione, e Durando e i suoi compagni, nella tradizione degli apostoli, scelgono questa via. Dall'Antiheresis non si ricava certo una teorizzazione dei contenuti o dello stile della predicazione, ma ne viene esaltato il valore essenziale di trasmissione dell'annuncio di salvezza. L'esortazione di Durando e dei suoi, nel momento in cui antepongono questo « *apostolicum laborem* » ad un tenore di vita ormai consueto anche per gli uomini di Chiesa, si inserisce proprio nel vuoto e nell'abbandono del popolo da parte dei pastori.

Di non minore importanza, sono le citazioni di Gregorio Magno con cui Durando intesse i suoi capitoli sul lavoro: il predicatore non deve avere la mente occupata dalle cure temporali, ma affidarsi alla provvidenza di Dio (61); se ha ricevuto in cuore la voce dell'amore del Signore, deve renderla con l'esortazione. Infatti il pane della Parola da annunciare è più importante di quello che sazia il ventre, ed è questa una elemosina che non si può negare al fratello (62). Le citazioni di Gregorio Magno con cui Durando intesse i capitoli sul lavoro e l'ecclesiologia valdese pongono in evidenza non pochi accenti ripresi dalla spiritualità di una delle maggiori *auctoritas* medievali. Il valdese segue Gregorio nella descrizione del predicatore come uomo la cui mente non è occupata dalle cure temporali, ma che si affida alla provvidenza di Dio. Questi temi, frequenti negli scritti dei teologi del XII secolo, assumono indubbiamente una particolare rilevanza nel momento in cui la grande dignità dell'*officium predicationis* non è riservata al clero o ai dotti, ma si esprime attraverso il lavoro apostolico del cristiano.

Nell'Antiheresis comunque è ancora maggiormente sviluppato il pensiero sul lavoro terreno, manuale. Come vivranno i

(59) *Antiheresis,* cit., p. 78, 16.
(60) *Antiheresis,* cit., p. 84, 183.
(61) *Antiheresis,* cit., p. 87, 280.
(62) *Antiheresis,* cit., p. 88, 287.

predicatóri, come si sosterranno? Essi vivranno proprio di questo lavoro, che essendo tale, dà frutto e permette loro di ricevere il necessario dalla comunità dei fedeli; infatti essi per il Signore hanno lasciato i propri beni (63). Durando parla di una vera e propria « dei ordinacio » rivolta ai predicatori, come il Vangelo testimonia. Non è possibile violare questo comando di Dio. La predicazione che libera dal lavoro manuale non solo è consigliabile, ma necessaria, in forza della stessa 'ordinacio' conferita da Gesù. Ecco quindi contraddette le accuse di Gioacchino da Fiore: non si tratta di un radicale rifiuto valdese del lavoro quanto della positiva esaltazione di un altro lavoro maggiormente utile e impegnativo: « *Corporalis namque labor ad modicum utilis est et non sanctitatem confert nec inter spiritus opera conputatur nec, ut dominus apostolis precepisset aut discipulis, legitur* » (64). Un altro brano dell'Antiheresis approfondisce questo concetto: « *Si dominus voluisset apostolos terrenis laboribus et ad congregandam pecuniam esse intentos non celi avium similitudinem nec liliorum agri nec premissa nec sequencia illis predicaret* » (65).

Questo passaggio dell'*Antiheresis*, per lo stretto legame con cui pone in rapporto il lavoro e il guadagno, appare molto significativo nel richiamo alla situazione socio-economica della fine del secolo. All'interno delle categorie e degli *ordines* gerarchicamente strutturati della società medievale, comincia a farsi largo più di una differenziazione. Il lavoro manuale tende ad essere progressivamente riservato alle categorie inferiori (66), pur permanendo notevoli eccezioni (non è escluso per esempio trovare preti che si dedicano al lavoro manuale). Soprattutto le profonde e sostanziali mutazioni del secolo XII possono fornire un'idea di questa evoluzione. È noto quanto l'espansione economica e la crescita demografica, la circolazione di moneta e la concentrazione di popolazione nelle città possano aver favorito la creazione di una nuova ricchezza, a cui viene contrapposta la scelta spirituale della povertà (67). Di fronte al nascere delle grandi fortune commerciali, all'imporsi del denaro come elemento di scambio e di più ampi investimenti, come reagì la Chiesa? Si tratta, per usare l'espressione di J. Le Goff, del 'tempo della Chiesa'

---

(63) « Ecce dei ordinacionem dicit esse apostolus, ut predicatores, sui sua pro domine reliquerunt, sumptus et alimenta ex eadem predicationem consequantur », *Antiheresis*, cit., p. 82, 146.

(64) *Antiheresis*, cit., p. 81, 115.

(65) *Antiheresis*, cit., p. 78, 38.

(66) Vedi M. David, *Les 'laboratores' du renouveau économique, du XII à la fin du XIV siècle*, « Revue historique de droit français et étranger », 1959, pp. 174-195 e pp. 295-325.

(67) Tra le molteplici opere sull'argomento, si veda: a cura di M. Mollat, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age - XVI siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 1974.

contrapposto al 'tempo del mercante' (68). La figura del mercante assurge a simbolo di questo periodo storico, e contemporaneamente la Chiesa entra in conflitto con le idee portanti (il lucro, l'usura, il guadagno ingiusto) di questo nuovo modello di società (69). Il modello a cui invece la Chiesa aveva aderito fino ad allora era quello feudale, la cui ricchezza era riposta nella terra e nel lavoro degli uomini. Il rifiuto della Chiesa nei confronti del nuovo tipo di società nascente è ad esempio espresso chiaramente nell'atteggiamento verso le categorie sociali che ne erano portatrici, ed è in questo senso che si può parlare con Le Goff di mestieri leciti ed illeciti (70). La rivalutazione dei nuovi gruppi sociali e in particolare dei mercanti, sarà operata solo alla fine del XII secolo. È in questa situazione, in cui la ricchezza della Chiesa stessa e degli ordini monastici svolge un ruolo preponderante, che si sviluppa disorganicamente, ma con forza, un progetto di riforma della Chiesa nel ritorno ad una autenticità evangelica. La maturazione di una nuova scelta di vita anche all'interno dei gruppi di nuovi ricchi o di mercanti (come lo erano Valdo e il padre di Francesco), se non era una contestazione cosciente, era certamente segno di un disagio diffuso (71). Il rifiuto di Valdo e Francesco nei confronti della nuova ricchezza aveva un segno opposto a quello espresso dalla Chiesa fino a non molti anni prima: essi rifiutavano quel mondo, non perché autonomo ed estraneo alla Chiesa, ma proprio perché minava alla base la sua autenticità evangelica. Anche il concetto di lavoro in questa ottica viene quindi a subire forti cambiamenti. Il lavoro riceve una 'promozione ideologica e mentale', si associa all'idea di guadagno. Mercanti, artigiani, lavoratori, cercano una giustificazione delle loro attività e anche della loro ricchezza, insieme alla garanzia della salvezza.

Tornando al *Liber Antiheresis* notiamo quindi che l'equivalenza costante che vi si riscontra tra il concetto di lavoro e il guadagno della ricchezza riveste il significato di una identificazione ben chiara nella mentalità di Durando: il lavoro e il guadagno vengono rifiutati; l'apostolo Paolo non ebbe mai per scopo il guadagno delle ricchezze (come si presume faccia chi si dedica al lavoro); chi lavora è naturalmente afferrato dalla « cupiditas » (72).

Il concetto di lavoro dell'*Antiheresis* si colloca quindi in questa specifica situazione storica e sociale, identificandosi pre-

(68) J. Le Goff, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante (e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medio Evo)*, Torino 1977.

(69) Si veda J. Jbanès, *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XII siècle, l'interêt, le prix et la monnaie*, Paris 1967.

(70) J. Le Goff, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in: *Tempo della Chiesa*, cit., pp. 53-71.

(71) H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medio Evo*, Bologna 1974, pp. 139 e 161.

(72) *Antiheresis*, cit., p. 78, 38; 81, 100; 82, 131.

cipuamente con il guadagno, la ricchezza e la cura degli affari, che subiscono una graduale rivalutazione. In questo senso l'autore dell'*Antiheresis* può rifiutarlo perentoriamente per sé e per tutti coloro che predicano, in nome di una povertà e di una dedizione al lavoro del Vangelo. Non si crea d'altronde nell'*Antiheresis* un nuovo dualismo morale del tipo di quello cataro: « *Terrenum equidem laborem non vituperamus ideo — si spiritualis propter illum non relinquitur — ut in eo peccatum credamus, set quia cupiditas, que radix est omnium malorum, plerumque per laborum exercicia etiam fidelium mentes invaserit* » (73). Tutto viene da Dio, tutto è buono, sia la ricchezza che la povertà (74). Ma una vita guidata da una scelta di fede, di cui Durando e i suoi si fanno portatori, risponde a una implicita 'vocazione' (75).

La scelta per il lavoro della predicazione si mostra confermata anche dalla lettura effettuata nel *Liber Antiheresis* del brano evangelico di Luca 10, 38 segg. In esso la distinzione tra il lavoro materiale di Marta e quello spirituale di Maria aveva offerto largo spazio di dissertazione alla teologia medievale, specie a quella monastica (76), mentre una vera e propria antitesi si ritrova nelle opere dei predicatori e dei maestri parigini della fine del secolo (77). Durando riprende nel commento l'usuale interpretazione del brano: nella distinzione tra le due scelte di vita, il lavoro di Marta è buono, ma quello di Maria migliore, e ne amplia il significato fino a fare della predicazione, della contemplazione, della preghiera, le vere 'opere' del cristiano: « *Considerate omnia terrena opera et videte, si perire et in nichilum redigere poterunt. Si quis autem laborem, qui non perit, scire desiderat, legat istius versiculi exposicionem, et inveniet meditacionem scripturarum, orationem, contemplacionem, predicationem, exhortacionem et cetera, his similia esse opera, que perire numquam possunt* » (78). La vita contemplativa è da preferirsi. Ma in che cosa consiste? La spiegazione è data nelle righe che seguono il commento all'episodio di Marta e Maria. « Mietere ciò che voi non avete lavorato » cioè contribuire all'opera di salvezza compiuta dal Signore e « Procuratevi il cibo che non perisce »:

---

(73) *Antiheresis*, cit., p. 82, 129.

(74) *Antiheresis*, cit., cap. « De creatione » (Quod omnia visibilia et invisibilia fecit omnipotens deus) pp. 141-161.

(75) « Sed fidem dei et ecclesie sacramenta non solum contra vos, verum etiam contra iudeos, gentiles et omnes sectas que illis detraunt, usque ad mortem manu tenere et libere predicare, secundum gratiam nobis a deo collatam nec pro aliquo vivente desistere decrevimus », *Antiheresis*, cit., p. 99, 131.

(76) Cfr. J. Leclerq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, « Studia Anselmiana » XLVIII, Roma 1961.

(77) J. Longère, *La prédication des maîtres parisiens au XII siècle* (1153-1215), Paris 1975.

(78) *Antiheresis*, cit., p. 83, 169.

si tratta dell'« *eodem labore* » di quello di Maria. La contemplazione viene così unita ad una vita profondamente attiva, contrapposta non asceticamente al lavoro manuale, ma in nome di un lavoro diverso. Non una scelta di vita mistica, ma la fusione delle due vite in uno stile nuovo.

Il predicatore, superando questa contrapposizione, armonizza le due scelte nella propria vita alimentando a vicenda la fede e le opere (79). Il pensiero di Durando a questo proposito ha una significativa affinità con l'enunciazione della 'vita mista' dei predicatori di Raul Ardens (80). La visione armonica della vita dei discepoli è attinta da Durando direttamente alla Scrittura, che attribuisce alla vita cristiana pienezza e libertà, più che ad altra fonte, come quella della teologia monastica che distingue ed opta nettamente per la contemplazione di Maria. Dalla tradizione patristica piuttosto è ripresa la distinzione tra i due tipi di vita in cui la fusione tra la preghiera e le buone opere accentua il carattere attivo della contemplazione. La distinzione unisce i diversi orientamenti della vita al servizio del Signore. Non è possibile l'uno senza l'altro, come si desume dalla figura di Cristo stesso. D'altra parte la figura del predicatore tratteggiata nell'*Antiheresis* comporta una grande responsabilità, l'impegno preso per la salvezza dei fratelli. Per la sua comprensione appare significativa la lettura del profeta Ezechiele (81). Nel profeta Durando sottolinea la grave responsabilità verso i fratelli, la cui salvezza (attraverso la conversione) può dipendere dall'annuncio della Parola e dalla correzione evangelica. Ancora da Ezechiele, attraverso il commento di Gregorio Magno, il valdese riprende l'assoluta necessità dell'annuncio (82).

Si delinea complessivamente quindi dall'analisi dell'opera di Durando un 'habitus interiore' del predicatore (83), il quale realizza attraverso la sua missione nel mondo la pienezza dei comandamenti evangelici.

### *Il problema dell'ispirazione originale del Valdismo.*

È lecito pensare che in questo senso sopra accennato vada affrontato anche il problema dell'ispirazione originale del Val-

---

(79) « (...) fidem namque et eorum opera (degli apostoli) sine quibus deo placere impossibile est », *Antiheresis,* cit. p. 57, 20.

(80) « Sunt enim tres vitae quae solum regnum coelorum merentur, activa scilicet contemplativa et mista Activa est laborantium, contemplativa oratorum, mista rectorum sive predicatorum », Raul Ardens, *Homiliae I De tempore,* c. XXXI, (PL CLV, 1425).

(81) *Antiheresis,* cit., p. 88, 293.

(82) « Nolite ergo fratres, proximis vestris elemosinam verbi subtrahere », *Antiheresis,* cit., p. 88, 287.

(83) J. Longère, *Le magistère,* cit., p. 115.

dismo, di cui Durando è, come abbiamo visto, un vero testimone? Credo di sì, potendosi attribuire alle sue argomentazioni teologiche (pur negli intenti della controversia) un valore diretto per la ricostruzione storica delle scelte valdesi.

La questione è ormai nota: K. V. Selge, nella sua opera sul primo valdismo (84) si dichiara convinto che la primitiva ispirazione valdese si esprima nella predicazione libera della Parola, anziché nella scelta di povertà. Al contrario la Thouzellier e Manselli antepongono la povertà totale alla missione della predicazione (85). Le varie interpretazioni delle fonti sono discordi.

Il documento di maggiore interesse da esaminare a questo riguardo è naturalmente la *professio fidei* di Valdo nella quale non è menzionato il proposito di predicare. La scelta di povertà al contrario vi si trova chiaramente enunciata. Qual è il significato della *professio?* Secondo la testimonianza di Geoffroy d'Auxerre, Valdo « *abiuravit* », avrebbe quindi rinunciato ai principi condannati dalla Chiesa cattolica, quindi principalmente alla predicazione. Le interpretazioni del testo divergono: per alcuni la testimonianza sarebbe autentica; per altri la testimonianza più tarda di Geoffroy avrebbe fatto di un'abiura preventiva del Catarismo un'abiura generale di tutto il Valdismo, compresa la predicazione (86). Secondo la Thouzellier, dalla assenza di una menzione della predicazione nella professione si trae la conclusione che Valdo si dichiara unicamente « profès de pauvreté ». È probabile che Valdo abbia ottenuto a Lione nel 1180 la stessa autorizzazione alla predicazione sottomessa alla gerarchia ecclesiastica avuta l'anno precedente: in questo senso è verosimile che non si sia voluto citare nel documento l'accenno alla predicazione, costituendo questa il punto di maggiore attrito tra Valdo e la Chiesa. La scelta di povertà avrebbe in tal caso assunto maggiore rilievo, in quanto scelta ormai approvata dalla gerarchia ecclesiastica e preferita come efficace arma di testimonianza contro gli eretici (87).

È quindi proprio l'assenza di questo elemento nella compilazione del documento che può spostare la ricerca su un piano più contingente. Si tenga conto allora sia della difficile attendibilità delle fonti, ora di parte cattolica ora valdese, sia del particolare valore del documento della professio, mutuato da uno schema preesistente e parzialmente frutto di un accordo intercorso tra Valdo e la Chiesa. Non tanto quindi la presenza o meno di una esplicita scelta per la predicazione può costituire una attendibile prova dell'ispirazione valdese, quanto piuttosto il *Liber Antiheresis*. In esso infatti si ritrova sia una grande libertà di espressione, che induce a pensare a una testimonianza priva

(84) K. V. Selge, *Waldenser*, cit.
(85) Ch. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme*, cit., p. 79, n. 112.
(86) K. V. Selge, *Caractéristiques du premier*, cit., (CF) p. 117.

degli ostacoli incontrati dalla professione di Valdo, sia l'articolazione di riflessioni teologiche che possono fornire all'argomento lo spazio che gli è proprio. Nell'*Antiheresis* non vi è traccia di una distinzione che rischi, nel proprio contesto storico, di apparire artificiosa. Durando, indubbiamente riprende in toto il proposito e la scelta di povertà di Valdo. La missione, anzi il ministero inderogabile della predicazione d'altronde assume un forte rilievo nell'*Antiheresis:* si tratta di individuarne il rapporto e il legame con la povertà che risultano a mio parere evidentissimi nell'analisi del trattato. Povertà e predicazione costituiscono i due aspetti indivisibili della vita apostolica, a cui Durando si richiama in polemica con i Catari e con la Chiesa cattolica. La missione che il Signore affida è il pronto annuncio del Vangelo e la conformità della propria vita alla povertà degli apostoli. In che senso essi sono inscindibilmente legati? Durando è chiaro in proposito.

La povertà non è per tutti, poiché costituisce un *consilium* del Signore, diversamente dal *preceptum* (88). La povertà « *non nisi predicatoribus preceptum legitur* » (89). Ecco quindi che il predicatore valdese non può non considerare parte integrante della propria vocazione la rinuncia ai beni; d'altra parte, come Durando argomenta nel capitolo *De labore* già esaminato, non può dedicarsi totalmente alla predicazione chi non è povero (90). Non esiste vita apostolica (intesa come abbiamo visto, nella pienezza del lavoro dell'annuncio), senza la spogliazione dalla ricchezza. Il legame tra la fede e le opere è inscindibile e la vita del predicatore lo riassume. L'annuncio del Vangelo presuppone un radicale coinvolgimento della propria esistenza e quindi un nuovo stile di vita in cui la povertà è elemento essenziale. Di conseguenza il richiamo inderogabile alla predicazione può essere raccolto da tutti coloro che intendono rinnovare la Chiesa seguendo il Vangelo. In questo contesto appare difficile operare una scissione tra i due elementi fondamentali dell'ispirazione valdese, così come traspaiono dal *Liber Antiheresis,* aspetti complementari di una lettura del Vangelo concreta e vissuta.

MILENA SANTERINI

(88) *Antiheresis,* cit., p. 106, 49.
(89) *Antiheresis,* cit., p. 106, 52.
(90) *Antiheresis,* cit., p. 96, 72; 72, 43; 81, 97.

# Il movimento valdese nella storiografia russa e sovietica

Gli studi russi e sovietici sul valdismo sono numericamente scarsi, rispetto, ad esempio, a quelli su altri fenomeni di carattere religioso come il movimento husita o la riforma tedesca.

Questo minore interesse ha motivazioni diverse. Da un lato le problematiche che agitavano il valdismo e in genere i movimenti ereticali del XIII sec. erano molto più lontane dagli interessi della società colta russa che non quelle husite o riformate, che si riconnettevano invece in varia misura al dibattito culturale russo, per cui lo studio precipuo delle eresie medievali trova posto limitatamente solo nell'ambito della storia delle idee; dall'altro, per quel che riguarda il periodo post-rivoluzionario, il prevalere della metodologia marxista nell'analisi storica e quindi la tendenza a connettere le varie correnti di pensiero al contemporaneo livello di sviluppo economico porta a privilegiare, ancora una volta, i movimenti più tardi in cui queste connessioni sono più evidenti e che spesso sono direttamente implicati nelle rivolte contadine e popolari.

Nella storiografia pre-rivoluzionaria la tematica dei valdesi viene affrontata in modo particolare da due studiosi: L. P. Karsavin e A. G. Vul'fius. Professore all'Università di Pietroburgo, Karsavin (1) pubblicò sul tema che ci interessa un volume: *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vv.* (Saggi sulla vita religiosa in Italia nei secc. XII-XIII), SPb., 1912 e due saggi: *Religioznost' i eresi v XII-XIII vv.* (Religiosità ed eresie nei secc. XII-XIII), in « Vestnik Evropy », IV, 1913, e *Val'densy do 1218 goda* (I valdesi fino al 1218), in « Istoričeskoe obozrenie », XIX, 1914.

---

(1) Lev Platonovič Karsavin (1882-1952), allievo di I. M. Grevs. Professore dal 1912 all'Università di Pietroburgo, nel 1922 emigrò dall'URSS per spostarsi a Kaunas come docente di storia. Oltre alle opere citate possiamo ricordare: *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vv. preimuščestvenno v Italii* (Fondamenti della religiosità medievale nei secc. XII-XIII principalmente in Italia), P., 1915; *Kultura srednich vekov* (La cultura del Medioevo), P., 1918; *Katoličestvo* (Il cattolicesimo), P., 1918.

Karsavin è soprattutto interessato a polemizzare contro quelle tendenze che interpretavano le correnti eretiche del medioevo come dirette antecedenti della Riforma del XVI sec. e ad affermare, al contrario, la necessità di individuare gli stretti legami che intercorrono tra eresia e ortodossia per ricondurle alle fonti comuni. L'eresia, infatti, « quella dottrina che si allontana dalla dottrina della chiesa e si contrappone ad essa » non è altro che « espressione della religiosità dell'epoca, profondamente affine alla religiosità ortodossa. E non potrebbe essere altrimenti » (2).

Per Karsavin le eresie sono allora delle spinte, provenienti dall'interno della comunità cattolica, a riformare la chiesa e riportarla alle origini. La vita religiosa, continua Karsavin, è espressione di un sentimento religioso o moral-religioso; le varie correnti di pensiero religioso, ivi comprese quelle eretiche, vanno viste e interpretate come risultato ed espressione di questi sentimenti.

Nell'ambito degli interessi complessivi di Karsavin, il valdismo non occupa però una posizione centrale, ma viene esaminato nel quadro generale dei movimenti ereticali dell'epoca. Più specifico sembra invece l'interesse di A. G. Vul'fius (3) che, nel volume *Val'denskoe dviženie v razvitii religioznogo individualizma* (Il movimento valdese nello sviluppo dell'individualismo religioso), Pg., 1916, individua il nucleo fecondo e positivo del valdismo nell'importanza che esso attribuiva alla fedeltà del singolo credente all'evangelo. Si veniva in tal modo a « spostare il centro di gravità della religione su un atto interiore, cioè sul vivere l'ideale evangelico come stimolo possibile di un nuovo orientamento morale della vita e della fede ». Il senso del valdismo si somma allora nell'affermazione « del principio personale e degli elementi della religione soggettiva in lotta con l'autorità tradizionale della chiesa, e nel superamento degli elementi della religione oggettiva del dogma, del culto, dell'idea stessa di chiesa » (4) .

Tra le posizioni pre-rivoluzione va anche ricordata quella del sacerdote I.V. Arsen'ev (5), autore del volume *Ot Karla Veli-*

---

(2) L. P. Karsavin, *Religioznost' i eresi..., cit.*, p. 129.

(3) Della vita e dell'attività di questo studioso non ci è stato possibile reperire alcuna notizia. Oltre allo studio sul movimento valdese, ci sembra utile segnalare le altre opere del Vul'fius: *Zapadnaja Evropa i Novoe Vremja* (L'Europa occidentale e l'età moderna) P., 1920; *Renessans i Reformacija* (Rinascimento e Riforma), in « Naučnyj Istoričeskij Žurnal », II, 1914; *Čto takoe Reformacija?* (Cos'è la Riforma?), in « Žurnal ministerstva narodnogo prosveščenija, II, 1916; *Problemy duchovnogo razvitija: Gumanizm, Reformacija, Katoličeskaja Reforma* (Problemi della evoluzione spirituale: Umanesimo, Riforma, Riforma cattolica), Pb., 1922; *Religija, cerkov i Reformacija* (Religione, chiesa e Riforma), Pb., 1922.

(4) A. G. Vul'fius, *Val'denskoe dviženie... cit.*, p. 165.

(5) Ioann Vasilevič Arsen'ev (1862-?), arciprete, professore di teologia.

*kogo do Reformacii* (Istoričeskoe issledovanie o važnejšich reformacionnych dviženijach v zapadnoj cerkvi v tečenie vos'mi stoletij), (Da Carlo Magno alla Riforma - Ricerca storica sui principali movimenti di riforma nella chiesa occidentale nel corso di otto secoli), M.[2], 1913. Nel capitolo *Val'densy. Proischoždenie etoj sekti, eja otličitelnyi charakter, učenie i vnutrennjaja organizacija* (I valdesi. Origine di questa setta, suo carattere distintivo, dottrina e organizzazione interna), Arsen'ev distingue due tipi di eresie: un primo che ha le proprie matrici in sistemi filosofici e dottrine cristiane e no (albigesi), un secondo che è invece diretta conseguenza di proteste indirizzate contro la chiesa; a questo secondo tipo va ricondotta l'eresia valdese. Contestando le posizioni del Tocco (*L'eresia nel Medio Evo*, Fi., 1884), che individua tutta una serie di legami tra catari e valdesi, Arsen'ev sottolinea l'importanza del tramite costituito da quei « pellegrini » che consideravano il proprio vagare come emulazione della vita apostolica e attributo del vero cristiano. Anche se, a parere di Arsen'ev, la vita pellegrina ebbe origine in motivi socio-economici (che egli rapidamente esamina) e venne solo in un secondo tempo arricchita di contenuti e motivazioni religiose, è indubbio che questi ultimi furono preminenti nell'ambito delle comunità valdesi.

Arsen'ev si sofferma poi sulla figura di Pietro Valdo, fornendo varie notizie sulla vita e sulla sua conversione e sottolineando come, originariamente, il movimento non avesse alcun carattere di opposizione dogmatica alla chiesa romana; caratteristica distintiva era invece lo zelo nella predicazione della Sacra Scrittura al popolo, cui doveva essere resa accessibile mediante la traduzione in volgare.

Punto centrale del saggio di Arsen'ev (che fornisce numerosi dati sulla diffusione della setta valdese), è però il ruolo che egli attribuisce all'incontro tra valdesi e arnaldisti: « Alla metà del XII sec. gli Arnaldisti non erano altro che un ramo dei valdesi, per di più gli ultimi arrivati, i quali però davano loro soltanto il nome, e di fatto erano completamente sottomessi dall'influenza di costoro che avevano del tutto perso in Italia il loro carattere pacifico. Sebbene i valdesi francesi, a paragone con essi, si distinguessero ancora e per il fanatismo minore nei confronti di Roma, e per uno spiritualismo meno sviluppato e conseguente, ciò nonostante è pienamente fondato supporre che, poco a poco, tanto in Francia che negli altri paesi, dove era sorta l'onda dell'eresia, il legame con gli Arnaldisti aveva cominciato a penetrare dall'Italia e sempre di più contribuiva a trasformare i seguaci di Pietro Valdo dai pacifici « poveri di Lione » in bellicosi precursori dei futuri riformatori del XVI sec. »(6).

---

(6) I. V. ARSEN'EV, *Ot Karla Velikogo...*, *cit.*, p. 185.

Resta invece isolato il tentativo di A. M. Pokrovskij (7) che, nel saggio *Srednevekovye eresi i inkvizicija* (Le eresie medievali e l'Inquisizione), compreso nel secondo fascicolo di una miscellanea di studi sul medioevo *Kniga dlja čtenija po istorii srednich vekov* (Letture di storia del Medio Evo), M., 1897, tenta un collegamento tra il sorgere e lo svilupparsi dei vari movimenti ereticali e la struttura economica e sociale dell'Italia del tempo.

Con la rivoluzione del 1917 la visione marxista della storia induce generalmente ad interpretare le eresie medievali come una delle forme della lotta di classe. Partendo da questa ottica e dagli spunti forniti dalle opere dei classici del marxismo, l'interesse degli studiosi sovietici si sofferma però soprattutto su quei movimenti, come quello dei Fratelli Apostolici o di Fra' Dolcino, in cui i legami tra la nuova dottrina religiosa da essi proposta e le rivolte contadine sono più diretti, soffermandosi sulle correnti ereticali del XIII sec. solo di sfuggita.

Per quel che riguarda il valdismo, era determinante il peso delle considerazioni che al proposito formula Engels in *La guerra dei contadini in Germania:* « espressione della reazione dei pastori patriarcali alpini contro l'avanzata del feudalesimo », l'eresia valdese « fu per forma e contenuto un tentativo reazionario di isolamento dalla storia » (8).

Tale orientamento viene pedissequamente accolto nelle varie storie generali e nei manuali in cui capita di trattare la questione anche marginalmente.

Negli anni immediatamente successivi al XX Congresso si riscontra invece, come diretta conseguenza dell'auspicato abbandono del metodo dogmatico, il tentativo di porsi in modo nuovo e critico davanti ai problemi che l'indagine storiografica si trova di volta in volta ad affrontare.

Nel 1957 esce così, sulla rivista di medievistica « Srednie Veka », vyp. X, un saggio di N. A. Bortnik *Eretičeskie sekty Italii pervoj poloviny XIII v.* (Sette eretiche italiane della prima metà del XIII sec.), con cui l'autore si propone « di colmare una lacuna... di determinare il carattere delle eresie italiane della metà del XIII sec. In particolare — prosegue — noi analizziamo l'eresia dei Catari, esaminiamo l'evoluzione del valdismo italiano e ci

---

(7) Michail Nikolaevič Pokrovskij (1868-1932), moscovita, professore di storia. Membro del comitato bolscevico all'epoca della rivoluzione del 1905, nel 1908 emigrò e fu anche in Italia. Nell'agosto del 1917 rientrò, prese parte alla rivoluzione dell'ottobre e fino al marzo del 1918 fu primo presidente del Soviet di Mosca. Membro dell'Accademia comunista, dell'Istituto di storia dell'Accademia delle Scienze, della Società degli storici marxisti e redattore delle riviste « Bor'ba klassov » e « Krasnyj Archiv » e della prima edizione della *Bolšaja Sovetskaja Enciklopedija,* si occupò principalmente di storia della Russia, in particolare dei movimenti contadini dei secc. XVII-XVIII e dei moti rivoluzionari dei secc. XIX-XX.

(8) F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania,* Roma, 1904, pp. 26-27.

sforziamo di mettere in luce il sorgere di elementi della eresia contadino-plebea nel periodo in cui il movimento eretico non si era ancora diviso in borghese e plebeo » (9).

Se gli storici sovietici non hanno preso nella dovuta considerazione le eresie del medioevo, necessarie invece « per lo studio della concezione del mondo delle masse popolari », nella storiografia « borghese » non si va oltre una « concezione idealistica delle eresie medievali, che riconduce le cause del loro sorgere alla filiazione delle idee ».

Dopo aver esaminato le ricerche di numerosi storici occidentali, Bortnik, sulla base dell'analisi di svariate fonti dell'epoca(10), delinea un quadro complessivo dell'eresia dei Catari nelle sue diverse componenti e divisioni, e passa poi a formulare una serie di osservazioni, decisamente nuove nell'ambito della storiografia sovietica, a proposito dell'eresia dei valdesi. Proprio nel valdismo Bortnik individua infatti gli elementi « progressivi » di eresia contadino-plebea di cui parlava all'inizio del saggio. Ribaltando nella sostanza le osservazioni di Engels, anche se formalmente se ne serve a sostegno delle sue tesi, Bortnik afferma che è errato parlare del valdismo come di un tentativo reazionario di isolamento dal moto della storia; una tale interpretazione può essere vera solo se riferita al primo sorgere dell'eresia nell'ambito delle comunità alpine, ma ben presto, estendendosi in regioni economicamente avanzate, Lombardia soprattutto, il valdismo mutò, assumendo caratteristiche diverse e arricchendosi « di un nuovo contenuto progressivo » che lo pone sulla linea dei successivi movimenti contadini e popolari.

Le indicazioni del Bortnik, non sufficientemente sviluppate nel saggio, non vengono però riprese in studi successivi. Ad esempio, sia nella *Istorija Italii* (Storia d'Italia), in 3 volumi, uscita nel 1970, che nella *Istorija religii* (Storia delle religioni), in 2 volumi, del 1975, entrambe edite a cura del'Accademia delle Scienze, l'approccio ai movimenti del XIII sec. si attiene fedelmente alle conclusioni di Engels senza confrontarsi criticamente con esse.

Le istanze del Bortnik di individuare ed evidenziare nel valdismo gli elementi contingenti da quelli destinati in seguito a nuovi sviluppi restano quindi inappagati, mentre emerge e si stabilizza l'interpretazione del valdismo sulla base di quella engelsiana.

Ci pare cioè che non solo il messo tra valdismo e husitismo venga sostanzialmente aggirato, ma che anche i rapporti tra

(9) N. A. Bortnik, *Eretičeskie sekty...*, *cit.* p. 101.

(10) *Supra stella Salve Burce civi Placetio; Rescriptum heresiarcharum Lombardiae ad pauperes de Lugdono, qui sunt in Alamania; Constitutiones et acta publica imperatorum et regum; Ptolomaei Lucensis Annales; Memoriae mediolanenses; Summa fratris Renerii de ordine fratrum praedicatorum de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugdono.*

« prima » e « seconda » riforma rimangano di confusa interpretazione. Non che tale questione non si fosse profilata più volte nella storiografia russa dell'Ottocento: sia nel senso di rivendicare una sostanziale unità tra i movimenti ereticali italiani del medio evo (e in ispecie il valdismo) e la ribellione luterana (si veda ad esempio Belinskij) (11) — ipotesi assai diffusa negli ambienti liberali e democratici, esplicitamente presa di mira dal Karsavin —, sia, all'inverso nel senso di considerare il valdismo e l'husitismo come modelli « positivi » di rottura del conformismo ecclesiastico e all'inverso la riforma (luterana e calvinista) come l'instaurazione di una nuova « ortodossia » non meno alienante delle già esistenti (come si può riscontrare, ad esempio, in L. Tolstoj) (12).

Ma se nell'Ottocento la questione era posta, quando lo era, in termini di storia delle idee, ci si sarebbe potuti aspettare dalla storiografia sovietica dei contributi sul terreno dell'analisi economico-sociale ed ideologica, così come è stato ampiamente fatto, ad esempio, per quel che riguarda Müntzer e la guerra dei contadini. Ma l'unica indicazione in proposito di Bortnik, cui si è accennato prima, è rimasta isolata e la questione dei rapporti tra il valdismo medievale e la riforma protestante attende ancora il suo storico, in URSS.

LAURA RONCHI DE MICHELIS

---

(11) Scrive Belinskij, recensendo un manuale di storia moderna di S. Smaragdov (1844), che « la Riforma non s'è prodotta in un sol giorno con Lutero; era stata preparata nel corso dei secoli, e le sue origini affondano nel Medio Evo. Cent'anni prima dell'apparizione di Lutero, Jan Hus ed il suo discepolo Gerolamo da Praga erano saliti sul rogo. Ma non era ancora questo il principio dell'eresia: nel XII sec. più di due secoli prima di Hus e nella stessa direzione, Pietro Valdo fondava la sua dottrina, che provocò le guerre degli Albigesi. La Riforma di Lutero non fu che un tentativo che infine riuscì (giacché i tempi erano venuti) ,là dove Valdo e Hus avevano fallito ». (cito da V. BELINSKIJ, *Textes philosophiques choisis*, Moscou, 1951, pp. 391-2).

(12) Già nel famoso saggio *Che cos'è l'arte*, (1897) Tolstoj contrapponeva alla Riforma di Lutero e di Calvino quelle « tendenze del cristianesimo non ecclesiastico, rappresentanti del quale furono nei tempi antichi i Pauliciani, i Bogomili e poi i Valdesi, e tutti i cristiani non ecclesiastici, i cosidetti settari », il cui tratto distintivo stava, secondo Tolstoj, nell'essere « gente povera, estranea al potere ». Che Tolstoj non avesse in nessuna simpatia Lutero, si può desumere da un brano del *Diario* (1884, 10 marzo), in cui dice chiaramente che « la salvezza per fede dal peccato originale e la inutilità delle buone opere, vale tutte le superstizioni cattoliche ».

# Una corrispondenza italiana di Adolf Harnack: Alessandro Chiapelli

L'importanza del pensiero di Adolf Harnack sul movimento modernista europeo ed in particolare su quello italiano non è stata ancora compiutamente valutata. I più accreditati studi sul modernismo o prendono come punto di riferimento l'evoluzione del cattolicesimo liberale (1) o privilegiano i rapporti tra i singoli esponenti del movimento (2) o infine, sulla base di una cospicua ed accurata documentazione (3), cercano di delinearne la consistenza e l'espansione (4).

Solo in un recente saggio il Bedeschi, presentando la prima traduzione italiana dei due « petits livres rouges » di Alfred Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa* ed *Intorno ad un piccolo libro* (5), rileva la suggestione esercitata in Italia dalle teorie dello Harnack e sottolinea quanto grande fu l'eco suscitato negli ambienti ormai conquistati ad un ideale di rinnovamento religioso culturale, oltre che sociale, della Chiesa, dal suo libro *L'Essenza del Cristianesimo* (6) e dalla controversia scoppiata, a proposito di questo, tra il filosofo tedesco e Loisy (7). L'interesse per la pole-

---

(1) P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, 1961.

(2) M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Torino, 1963.

(3) Cfr. *Fonti e documenti per la storia del modernismo*, Urbino, 1972-1975.

(4) L. Bedeschi, *Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico*, Milano, 1975.

(5) A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa e Intorno ad un piccolo libro.* Saggio introduttivo di Lorenzo Bedeschi, Roma, 1975.

(6) La traduzione italiana di *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1900), volume che raccoglieva una serie di conferenze tenute da Harnack all'Università di Berlino tra il 1899 e il 1900, apparve in Italia nel 1903, ad opera di A. Bongioanni, presso la casa editrice Bocca di Torino.

(7) Cfr. L. Bedeschi, *Saggio introduttivo* a A. Loisy, *op. cit.*, pp. 7-65. Il Bedeschi dice giustamente che i due piccoli libri, *Il Vangelo e la Chiesa* ed *Intorno ad un piccolo libro* di Loisy, furono i « detonatori » del modernismo.

mica è testimoniato da vari scritti (8) tra i quali quello del Bonaccorsi, dove, mentre si riconoscono molti meriti all'« illustre scrittore » per « aver patrocinato lealmente la causa del cristianesimo », si tende a sminuire l'impressione provocata, nel cattolicesimo, dalle conferenze del professore berlinese e si afferma che « tra la concezione cattolica del cristianesimo e quella dello Harnack ci corre addirittura un abisso » (9). Nonostante la decisa presa di posizione del Bonaccorsi l'influenza di Harnack sul modernismo italiano dovette essere ampia e profonda. Le sue opere erano ben conosciute dal Buonaiuti ed altri, commentate in libri e riviste (10) e nonostante i giudizi contrastanti, il valore dei suoi studi era unanimemente riconosciuto (11) e destava rispetto ed ammirazione nel mondo culturale italiano, specialmente in quello legato al movimento modernista, come è testimoniato da una corrispondenza dello Harnack con Alessandro Chiappelli (12).

Il Chiappelli ebbe frequenti contatti e numerose relazioni epistolari non solo con i principali protagonisti della crisi modernista, Buonaiuti, Minocchi, Semeria, Fogazzaro, Paul Sabatier (13), ma anche con autorevoli rappresentanti del protestantesimo italiano come Emilio Comba, Ugo Janni (14), Mario Pugliesi e collaborò a riviste quali « La Riforma Italiana », « Il Progresso Religioso », « Fede e Vita » (15).

---

(8) Puntualmente segnalati da Bedeschi nel saggio citato.

(9) G. Bonaccorsi, *Harnack e Loisy o le recenti polemiche intorno all'Essenza del Cristianesimo*. Firenze, 1904, pp. 9-10.

(10) Cfr. G. Amendola, *A. Harnack e la filosofia cattolica*, in « *Leonardo* », V, 2, aprile-giugno 1907, pp. 157-161.

(11) Cfr. L. Bedeschi, *Saggio introduttivo, cit.*, pp. 10-18.

(12) Alessandro Chiappelli, nacque a Pistoia nel 1857 e morì a Napoli nel 1931. Insegnò Storia della Filosofia a Padova, a Firenze ed all'Università di Napoli, dal 1887 al 1908. Nel 1915 fu nominato senatore. Scrittore assai fecondo, s'interessò a vari problemi, religiosi e sociali contemporanei. Le sue opere spaziano perciò dal cristianesimo antico, al socialismo, alla critica letteraria. Le sue carte alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed alla Biblioteca Comunale Forteguerriana di Pistoia testimoniano i suoi rapporti col modernismo.

(13) Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (B.N.C.F.), Lettere ad Alessandro Chiappelli da: Ernesto Buonaiuti (Roma, 31 dicembre 1914-15 settembre 1931); Salvatore Minocchi (Piazza e Firenze, 30 agosto 1910-23 settembre 1914); Giovanni Semeria (Genova, 24 febbraio 1897); Paul Sabatier (Chantegrillet, 23 ottobre 1907 - Assisi, 26 maggio 1908). Biblioteca Comunale Forteguerriana di Pistoia (B.C.F.P.), Lettere ad Alessandro Chiappelli da: Antonio Fogazzaro (Vicenza, 30 settembre 1910); Semeria (Roma, 24 dicembre 1894 - 24 ottobre 1915).

(14) B.N.C.F., Lettere ad Alessandro Chiappelli da: Emilio Comba (Firenze 9 dicembre 1897); Ugo Janni (Sanremo, 4 febbraio 1927 - 26 febbraio 1937 [o 39]. B.C.F.P., Lettere ad Alessandro Chiappelli da: Emilio Comba (Firenze, 22 dicembre 1885).

(15) Queste ed altre notizie in G. Toni, *L'evoluzione religiosa di Alessandro Chiappelli* (Tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Università di Firenze, A. A. 1973-1974. Relatore Prof. Domenico Maselli).

La conoscenza e l'amicizia tra lo Harnack ed il Chiappelli risalivano sicuramente alla fine del secolo quando quest'ultimo, già ordinario di Storia della Filosofia all'Università di Napoli, inviava al professore di Berlino i suoi scritti (16). Harnack si rallegrava con lui « poiché in Italia con tanto zelo e tanta competenza vengono ora studiati gli antichi scrittori cristiani non solo da patre di ecclesiastici, ma anche di laici » (17) e giudicava gli studi del Chiappelli « una bella testimonianza della libertà spirituale in Italia » (18).

Lo scambio culturale tra i due studiosi, accomunati più che da una simile concezione filosofica, da un grande interesse per la storia del cristianesimo, particolarmente quello delle origini, dovette essere intenso e duraturo se, ancora pochi mesi prima dalla sua morte, nell'aprile del 1929, Harnack scriveva a Chiappelli questa lettera sul Concordato di una sorprendente attualità:

Berlino, 13 aprile 1929

Egregio Senatore!

Molti ringraziamenti per il suo ingegnoso discorso « Gesù e Roma » (19). Avrei qualche esitazione nel fare, di Gesù e Roma, una « Syzygie » (20). Certamente Roma all'inizio della storia della Chiesa ed anche dopo si è guadagnata molti meriti per la cristianità; ma ha dato alla « Legge », alla « Tradizione » (quanto spesso falsa!) ed alla « Politica », nella Religione, uno spazio indebito, ed assai spesso ciò ha portato colpi mortali alla libertà dei popoli e degli individui.

Io spero e mi auguro che la conclusione della pace tra l'Italia e la Chiesa vada a beneficio di entrambe le parti. « Donatio Constantini » - « Donatio Mussolini »: una quantità di ricordi e di visioni storiche tornano in mente! Ma perché mai Mussolini abbia ritenuto necessario proclamare la religione cattolico-roma-

---

(16) Cfr. B.N.C.F., Lettere di Adolph Harnack ad Alessandro Chiappelli, Wilmerzdorf e Berlino, 22 febbraio 1893 - 18 maggio 1902. B.C.F.P., Lettere di Adolph Harnack ad Alessandro Chiappelli, Marburg, 23 novembre 1886 - 23 maggio 1894.

(17) B.C.F.P., Lettera di A. Harnack ad A. Chiappelli, Marburg, 23 novembre 1886.

(18) B.N.C.F., Lettera di A. Harnack ad A. Chiappelli, Berlino, 18 maggio 1902.

(19) A. CHIAPPELLI, *Gesù e Roma,* in « La Nuova Antologia », A. LXIII, fasc. 1359, 1 nov. 1928, pp. 3-20. Nell'articolo il Chiappelli sottolineando la « continuità storica tra l'Italia presente e la Roma antica », sosteneva la tesi della « primogenitura della Chiesa di Roma » sopra le altre, ed affermava che l'unico vero cristianesimo era quello romano poiché « fin dai suoi primi albori il Cristianesimo mirò a Roma e si sentì e si affermò romano; ed in Roma soltanto poté conseguire l'universalità e l'autorità della sua missione storica nel mondo ». Con il suo « ingegnoso » discorso il Chiappelli forniva un importante supporto ideologico alle tendenze concordatarie del regime fascista.

(20) Dal greco: coppia (?).

na religione di Stato dell'Italia, mi è rimasto oscuro. Non per questo diventeranno gli italiani non-cattolici italiani di seconda classe?

Con la più alta stima
saluta devotissimamente,

A. v. Harnack (21).

LORENZA GIORGI

(21) B.N.C.F., Lettera di A. Harnack ad Alessandro Chiappelli, Berlino, 13 aprile 1929.

Di questa corrispondenza tra Harnack ed Alessandro Chiappelli, in relazione al Concordato, si interessò il Gentile che in una lettera del 30 luglio 1929 (conservata presso la Biblioteca Nazionale di Firenze) così scriveva a Chiappelli:

« P.S. Non vidi mai la sua corrispondenza con l'Harnack a proposito degli accordi lateranensi. Avrei bisogno di leggerla per giudicare se è adatta a *Educazione fascista* ».

Il Chiappelli quasi certamente inviò le lettere richieste poiché in una cartolina successiva, dell'8 gennaio 1931 (data del timbro), Gentile lo ringraziava « per la risposta all'Harnack », che pensava di pubblicare in Educazione Fascista. Sulla rivista però non si trova traccia di un simile documento. C'è solo un articolo del Chiappelli (A. CHIAPPELLI, *Il fascismo e la suggestione delle rovine monumentali,* « Educazione Fascista », IX, 20 aprile 1931, pp. 300-303). Anche Ugo Janni sembra essere stato a conoscenza dello scambio di lettere tra Harnack e Chiappelli sul Concordato. Infatti così scriveva al Senatore:

« Ricordo di aver letto ciò che Ella rispose allo Harnack sulla religione di Stato che è altro dalla religione dello Stato. Se Ella avesse sotto mano qualche copia del giornale in cui la sua lettera fu pubblicata favorisca mandarmela, ché nelle "Note e Commenti" di F. e V. [Fede e Vita] accadrà ancora di parlare di questo argomento ». (Cfr. B.N.C.F., Ugo Janni ad Alessandro Chiappelli, Sanremo, 19 novembre 1929).

Puntuale il riscontro sulla rivistina dello Janni:

Cfr. *Note e Commenti: Una solenne lezione del Senatore Chiappelli al razionalista Harnack,* in « Fede e Vita », dicembre 1929, pp. 826-27:

« Il vecchio razionalista, scrivendo appunto al Chiappelli, si maravigliava (sic) che l'on. Mussolini proclamasse in Italia una "Staatsreligion". Il Sen. Chiappelli gli replicò mettendo a nudo l'equivoco in cui il professore di Berlino era incorso: « Questa parola tedesca — scrive il Chiappelli — ha due sensi diversi ed anche opposti: religione *di* Stato e religione *dello* Stato e quest'ultimo solo è il senso dello storico Concordato ».

Commenta Janni:

« Il lettore perspicace ha capita la differenza. Religione *di* Stato significa stato confessionale per motivi teologici; quindi stato clericale... Religione *dello* Stato significa Stato che è confessionale per motivo sto rico come può e deve esserlo il vero Stato etico ».

# TESTI ORIGINALI

Marburg, 23.11.86

Hochgeehrter Herr College!

Für die freundlike Übersendung Ihrer Studien zur altchristlichen Literatur-Geschichte sage ich Ihnen den besten Dank. Ich habe sie zu lesen begonnen und bin überrascht, in welchen Umfange Sie die Literatur kennen gelernt und studiert haben. Es ist höchst erfreulich, dass auch in Italien mit solchen Eifer und solcher Sachkenntniss die altchristlichen Schriften jetzt studiert werden nicht nur von Klerikern, sonders auch von Kritikern. Ich freue mich, Ihre Studien weiter zu lesen, und weiss schon so viel aus der bisherigen Leistungen, dass Sie mir sehr lehrreich sein Werden.

Hochachtungsvollst grüssend
Dr. Ad. Harnack

Marburg, den 13 Sept. 1887

Hochgeehrter Herr College!

In Theol. Lit. Ztung Nr. 2 und Nr. 9 habe ich kurz auf Ihre vortrefflichen Arbeiten aufmerksam gemacht. Leider kann ich Ihnen die Num. nicht schicken, da ich selbst nur *ein* Exemplar besitze. Bitte wenden Sie sich an die « J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung » in Leipzig.

In vorzüglicher Hochschätzung
Prof. Dr. A. Harnack

Vielen Dank, hochgeehrter Herr College, für die freundliche Zusendung Ihrer Schrift, die mich sehr interessiert hat. Auf eine Missverständniss beruht es, dass ich Justin (Dogmengesch. I, s. 430) zu den Gegner des Chiliasmus gerochnet haben soll: er steht dort unter der Chiliasten.

In vorzüglicher Hochschätzung
D. Harnack

Wilmersdorf
Gravelottesstr 2
22.2.93

Besten Dank, hochgeehrter Herr College, für Ihre gütige Sendung die mir sehr interessiert hat.

In ausgezeichneter Hochschätzung
A. Harnack

Berlin W 50
23.5.94

Hochgeehrter Herr College!

Leider besitze ich keinem Separat-Abdruck meines Aufsatzes und bedaure daher, Ihren Wünsche nicht entsprechen zu leisten.

In vorzüglicher Hochschätzung

ergebenst

Prof. D. A. Harnack

Berlin W 50
2.9.97

Berlin 18.5.1902

Hochverehrter Herr College!

Das mir freundlichst gewidmete Buch ist soeben eingetroffen: haben Sie nochmals herzlichen Dank für Ihr Geschenk, welches ein so schönes Zeugnis des Studiums und der Libertà spirituale in Italien ist.

Stets Ihr

A. Harnack

13.4.'29
Berlin Grünvald
Kunz. Buntschuhe - Str. 2

Hocheverehrter Herr Senator!

Besten Dank für die geistvolle Rede « Gesù e Roma ». Ich trage Bedenken, aus Jesus und Rom ein « Syzygie » zu machen: Gewiss hat sich Rom im Anfang der Kirchengeschichte und auch noch später sehr grosse Verdienste um die Christenheit erworben; aber es hat dem « Gesetz », der « Tradition », (und wie oft eines falschen!), und der « Politik » in der Religion eine ungebürhlichen Spielraum gegeben und öfters auch tötliche Streiche gegen die Freiheit der Völker und der Einzelnen geführt.

Ich hoffe und wünsche, dass das Friedenschluss zwischen Italien und die Kirche beiden Teilen zum Segen wird.

« Donatio Constantini » - « Donatio Mussolini »: eine Fülle geschichtlichen Erinnerungen und Ausblicke taucht auf! Warum es aber Mussolini für nötig gehalten hat die römisch-katholische Religion als die Staatsreligion Italiens zu proclamieren, ist mir dunkel geblieben. Werden die nichtkatholischen Italiener dadurch nicht zu Italiener zweiter Klasse?

Im ausgezeichnetem Hochschätzung

Grüsst ergebenst

A. v. Harnack

## TRADUZIONE ITALIANA

Marburg, 23 novembre 1866

Stimatissimo Collega,

La ringrazio moltissimo per l'amichevole invio dei suoi studi sulla storia dell'antica letteratura cristiana (*a*). Ho cominciato a leggerli e sono rimasto sorpreso nel constatare con quale ampiezza lei abbia studiato e conosca tale letteratura. Mi fa molto piacere che anche in Italia con tanto zelo e competenza vengano ora studiati gli scrittori dell'antichità cristiana e non solo da parte di ecclesiastici ma anche di critici laici. Sarò lieto di leggere ancora i suoi studi e so già, da quello che Lei ha fatto fin ora, che saranno per me ricchi d'insegnamento.

Con la massima stima, saluta

Dr. Ad. Harnack

Marburg, 13 settembre 1887

Stimatissimo Collega,

Nella « Theologische Literatur Zeitung » Nr. *2* e Nr. *9*, ho accennato brevemente ai suoi eccellenti lavori (*b*). Purtroppo non posso mandarle i numeri in questione poiché anch'io ne possiedo *un solo* esemplare. Bisogna quindi che Lei si rivolga alla J.C. Hinrichs' sche Buchhandlung a Lipsia (*c*).

Con la più alta stima

Prof. Dr. A. Harnack

Wilmersdorf, 22 febbraio 1893

Molte grazie, egregio collega, per l'amichevole invio del suo scritto che mi ha molto interessato (*d*). È solo un equivoco che io abbia annoverato Giustino (Dogmengeschichte I, p. 430) tra gli avversari del Millenarismo: proprio là, invece, l'ho classificato tra i millenaristi (*e*).

Con grandissima stima

Dr. Harnack

Berlino, 23 maggio 1894

Grazie tante, stimatissimo collega per il suo gentile invio che mi ha molto interessato (*f*). Nella più alta stima

A. Harnack

Berlino, 2 settembre 1897

Egregio Collega,

Purtroppo io non possiedo un estratto del mio saggio (*g*) e pertanto sono spiacente di non poter venire incontro al suo desiderio.

Con grande stima, devotissimo

Prof. D. A. Harnack

Berlino, 18 maggio 1902

Egregio Collega,

Il libro che Lei mi ha così amichevolmente dedicato è appena arrivato (*h*). Accolga ancora una volta i miei più cordiali ringraziamenti per il suo dono che è una così bella testimonianza degli studi e della libertà spirituale in Italia.

Sempre suo
A. Harnack

NOTE (alle lettere)

*a*) Cfr. A. Chiappelli, *Studi di antica letteratura cristiana,* Torino, 1887; Bologna, Forni, 1977 (reprint).

*b*) I « lavori » di cui parla Harnack sono gli *Studi di antica letteratura cristiana* del Chiappelli, citati nella « Theologische Literatur Zeitung », n. 2 (29 gennaio 1887) e n. 9 (7 maggio 1887).

*c*) Casa Editrice della rivista sopra citata. Cfr. Biblioteca del Senato, Roma, *Fondo Chiappelli:* « Theologische Literatur Zeitung », A. XIII (marzo-dicembre 1888) - A. LVI (1931).

*d*) Probabilmente allude al libro di A. Chiappelli, *Le idee millenarie dei cristiani nel loro svolgimento storico.* Napoli, 1888.

*e*) A. Harnack, *Dogmengeschichte,* Freiburg, 1893.

*f*) Forse si tratta della recensione di Alessandro Chiappelli ad A. Harnack, *Grundriss der Dogmengeschichte,* Leipzig, 1893 (I[a] ed. 1889) in « Archivio Storico Italiano », serie V, Tomo XIII (Estratto), Firenze, 1894.

*g*) Forse si riferisce a *Uber die jünst eutdeckten sprüche Jesus,* Freiburg-Leipzig-Tübingen, J.C. B. Mohr (Paul Sicheck), 1897.

*h*) Probabilmente lo scritto è A. Chiappelli, *Nuove pagine sul cristianesimo antico,* Firenze, 1902.

# Rassegna bibliografica

*Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns,* gesammelt, herausgegeben und eingeleitet von Dietrich Kurze. Berlin-New York, de Gruyter, 1975, 390 p.

Dopo le ricerche di Wilhelm Wattenbach sui Valdesi della Marca Brandeburgo e della Pomerania e la pubblicazione delle relative fonti, da lui curata negli anni '80 del secolo scorso (1), si ebbero numerosi studi sulla sorte dei Valdesi in quelle regioni (2). La presente, ricca raccolta di fonti dovrà facilitare e promuovere altre indagini su questo argomento. Il Kurze nota che « nessuna delle eresie medievali nel territorio della Marca e della Pomerania è autoctona » (p. 1), perché esse tutte furono importate dalla Germania meridionale e occidentale. I Valdesi rappresentarono il movimento più diffuso e diedero maggiore consistenza alla storia della « eresia » in quelle regioni. Non si sa per quali vie essi penetrarono nella Germania nord-orientale. Subirono la prima persecuzione nel 1336 e i loro ultimi gruppi furono cacciati negli ultimi decenni del XV secolo, ma la loro emigrazione alla spicciolata durò fin verso la metà del secolo successivo. I roghi non riuscirono a piegare i Valdesi all'obbedienza romana. Questi si dichiaravano pentiti durante i processi e facevano penitenza secondo il volere degli inquisitori, salvo poi a perseve-

---

(1) W. Wattenbach, *Uber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg,* in « Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1886 ». I Phil.-hist. Kl., Berlin 1887, pp. 47-58; id., *Uber die Secte der Brüder vom freien Geist. Mit Nachträgen über die Waldenser in der Mark und in Pommern,* in « Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1887 ». II Phil.-hist. Kl., Berlin 1888, pp. 514-544.

(2) Cfr. Alexandre Vinay, *Vaudois et Hussites dans la Marche,* in B. 7 (1890), pp. 60-67; Gottfried Brunner, *Ketzer und Inquisition in der Mark Brandenburg im ausgehenden Mittelalter,* in « Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte » 1 (1904), pp. 1-36; R. Ohle, *Die Ketzer und Märtyrer der Uckermark,* in « Mitteilungen des Uckermärkischen Museums-und Geschichtsvereins Prenzlau 3 », 1 (1905), pp. 24-47; più di recente: Karl Manoury, *Die Inquisition in der Uckermark 1328-1478,* in « Die Hugenottenkirche » 11 (1958), n. 2 p. 5 seg., n. 3 p. 9 seg., n. 4 p. 14 seg. Lo stesso Kurze, che ha curato la presente raccolta di fonti, ha pubblicato due suoi lavori su questo argomento: *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferianer, Putzkeller und Waldenser,* in « Jahrbuch für die Geschichte Mittel-und Ostdeutschlands » 16/17 (1968), pp. 50-94; e *Märkische Waldenser und Böhmische Brüder. Zur brandenburgischen Ketzergeschichte und ihrer Nachwirkung im 15. und 16. Jahrhundert,* in « Festschrift für Walter Schlesinger », vol. II, Köln 1974, pp. 456-502.

rare nella loro fede e a trasmetterla ai loro figli di generazione in generazione.

Nel 1392-94 l'inquisitore Peter Zwicker ne processò 450 a Stettino. Nei processi del 1458 ricomparivano gli stessi nomi, per cui si deve ritenere che lo Zwicker non era riuscito a ricondurre i Valdesi in seno alla Chiesa cattolica. I loro figli e nipoti avevano conservato occultamente la fede. In quelle terre essi furono spesso calunniati come appartenenti alle sette dei luciferani e dei Putzkeller, che avevano una particolare venerazione per Lucifero.

Sembra che i Valdesi in quelle regioni non avessero un'organizzazione precisa e fissa. Erano curati spiritualmente da predicatori itineranti che ricevevano le loro confessioni e annunziavano la parola di Dio a piccoli gruppi. In seguito, per l'influenza hussita, cercarono di organizzarsi come anti-chiesa con propria gerarchia e amministrazione dei sacramenti. Il predicatore Matthäus Hagen diceva di essere stato ordinato suddiacono, poi diacono e infine prete. Lo aveva ordinato Friedrich Reiser in presenza del vescovo Nikolaus di Pilgram.

Verso il 1470 i Valdesi della Marca furono rinforzati dall'arrivo di loro confratelli, profughi dall'Austria. Rapporti con i Fratelli Moravi esistevano già da tempo nella Marca, in cui questi erano alquanto diffusi, ma il fratello moravo Petrus Textor li rese più intensi negli anni '70 del XV secolo, sì che nel 1478, quando scoppiò nuovamente la persecuzione, i Valdesi trovarono preparato il loro esodo verso Landskron in Boemia e Fulnek in Moravia.

Dopo una breve introduzione storica, il volume contiene nella II parte « Osservazioni su singoli autori e su fonti » (pp. 12-56); nella III parte « Le fonti » (pp. 57-333). Seguono vari elenchi con note su autori e fonti (con esclusione dei processi contro i Valdesi di Stettino): I. Nomi di persone (esclusi Valdesi e Fratelli Boemi) (pp. 335-339); nomi di Valdesi e Fratelli Boemi e loro parenti, amici e conoscenti (pp. 339-343); nomi di luogo (pp. 343-347); nomi di gruppi religiosi e/o eretici (esclusi i Valdesi) (p. 347). II. Processi contro i Valdesi di Stettino: Inquisitori e testimoni (pp. 348-350); eresiarchi (pp. 350-351); Valdesi e loro parenti, amici, conoscenti e padroni (pp. 351-365); nomi e cognomi sconosciuti o non identificati (p. 365); luoghi (pp. 366-370). Segue la bibliografia (pp. 371-390).

Le fonti sono 37, dagli Statuti sinodali di Magdeburgo riguardanti beghine ed eberdini dell'8 maggio 1261 agli Atti di Fulnek (circa 1560-1618) contenenti i nomi di famiglie valdesi emigrate dalla Marca dopo le persecuzioni del 1479-80. Particolare importanza ha la fonte XIII: Verbali di un processo contro i Valdesi di Stettino, 1392-94 (pp. 77-261). La fonte XXXIV (pp. 315 segg.) contiene vari documenti riferentisi ai rapporti dei Valdesi della Marca con i Fratelli Boemi. Una lettera del 1480 narra una persecuzione subita, mentre un altro documento della medesima fonte informa che i Valdesi inviarono due dei loro in Boemia per conoscere la dottrina e la liturgia dei Fratelli. Dopo essere stati presso di loro qualche tempo e aver preso nota di ogni cosa, riconobbero che la loro fede era secondo la verità della S. Scrittura. Tornarono nella Marca con un fratello boemo che conosceva bene il tedesco e con lui si misero a pre-

dicare. Allora gran popolo, che era assetato della parola della verità, abbandonò gli errori degli idoli e si convertì al Signor Gesù Cristo (p. 320). I Fratelli Boemi al centro d'Europa furono un punto di riferimento e un luogo di rifugio per i Valdesi tedeschi non meno che per quelli dei paesi latini.

Siamo grati a Dietrich Kurze per la sua pubblicazione che sarà ormai uno strumento di lavoro indispensabile agli studiosi del valdismo medievale a nord delle Alpi, in particolare delle regioni che abbiamo menzionato.

VALDO VINAY

*Universitas Iagellonica. Acta Scientiarum Litterarumque CCCCLXIX.* Schedae historicae. *Zeszyty Naukowe. Uniwersytetu Jagiellonskiego CCCCLXIX.* Prace historyczne zeszyt 56. Sumptibus Universitatis Iagellonicae, Cracoviae 1977.

Il fascicolo è pubblicato in polacco con riassunti in francese o in tedesco. Di esso i due contributi seguenti interessano la storia valdese:

GEORGI PARWEW, « *Podrecznik inkwizytora* » *Bernarda Gui jako zródło do ruchów heretyckich w XIII i XIV wieku.* « *Manuel de l'inquisiteur* » *par Bernard Gui, source des mouvements hérétiques au XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles* (pp. 7-17).

Le opere del Buonaccorso e di Raniero Sacconi in Italia e quelle di molti cronisti francesi dicono della diffusione di correnti dualiste e di tendenze antiecclesiastiche e antifeudali del bogomilismo e del paulicianismo, e della loro influenza sulle eresie dell'Europa occidentale. Il Parwew considera questa propagazione di idee dualistiche eretiche conseguenza delle condizioni economiche e politiche dell'Europa occidentale e dei rapporti che essa aveva con il Sud-est del continente dal secolo XI al XIII. Una certa unificazione delle fonti storiche è resa possibile dall'elemento comune nell'ideologia fondata su principî dualistici, dai rapporti dottrinali e letterari esistenti fra bogomilismo e paulicianismo bulgari e i catari, loro successori nell'Europa occidentale.

Il Parwew analizza da questo punto di vista il « Manuale dell'inquisitore » di Bernard Gui, i punti principali dell'ideologia, la vita dei catari i loro metodi di propaganda, tenendo conto delle fonti storiche già conosciute in Bulgaria.

JERZY WYROZUMSKI, *Z dziejów waldensów w Polsce sredniowiecznej. Sur l'histoire des vaudois en Pologne au moyen âge* (pp. 39-51).

Secondo l'opinione corrente nella storiografia polacca i valdesi avrebbero avuto una notevole diffusione in Polonia prima della Riforma, ma l'Autore deve constatare che tutte le fonti studiate non li menzionano mai. Esse parlano di eretici in generale, e più spesso di beghine e di begardi. Quello che si sa di certo è la presenza di valdesi, e talvolta anche molto numerosi, nei territori confinanti con la Polonia: Germania, Boemia, Austria. Nel suo trattato il Pillichsdorf menziona il « regnum Cra-

coviae » come regione in cui non esisteva l'eresia valdese. Tuttavia nel XIV secolo vi era nel regno di Polonia « un certain intérêt porté... aux problèmes vaudois: témoin le manuscrit (incomplet) du traité de Pillichsdorf conservé à la Bibliothèque Jagellonne, ainsi que le catalogue des erreurs de Valdo (nella medesima biblioteca) écrit ou copié par Jakub de Piotrków » (probabilmente del 1395). Vi sono in Polonia altri manoscritti interessanti questo argomento, che dovrebbero essere oggetto di ulteriori ricerche. I valdesi ebbero una maggiore influenza nella Slesia che dagli anni '30 del XIV secolo apparteneva alla Boemia, e nella Pomerania occidentale. « Dans le Royaume de Pologne proprement dit, l'influence des vaudois au XIV[e] et au XV[e] siècle était bien plus faible et uniquement sporadique » (p. 51). Questa influenza proveniva essenzialmente dalla Slesia e dalla Pomerania, per cui l'Autore parla del processo inquisitoriale contro i valdesi istruito nel 1391 nella Pomerania occidentale.

V. Vinay

Capitani Ovidio, *Medioevo ereticale.* Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 320.

Franco Molinari, *Epistolario del beato Paolo Burali, cardinale teatino, vescovo di Piacenza, arcivescovo di Napoli (1511-1578).* Con appendice di altri documenti. Brescia, Centro bresciano di iniziative culturali, 1977.

Paolo Burali, nato a Itri (Gaeta) nel 1511, morto a Napoli nel 1578, cardinale e arcivescovo di questa città, fu uno di quei casi di vocazione monastica tardiva (a 46 anni) e di « passaggio immediato dal ceto laico alla classe ecclesiastica, caratteristico della Riforma cattolica » (p. 13). Aveva studiato giurisprudenza a Bologna ed esercitato l'avvocatura a Napoli, da uomo « integerrimo ». Nel 1557 entrò nell'ordine dei Teatini, undici anni dopo era vescovo riformatore di Piacenza. Pio V lo creò cardinale; Gregorio XIII nel 1572 lo nominò arcivescovo di Napoli. Fu amico di Carlo Borromeo. Nella pietà manifestava una profonda umiltà che talvolta assumeva forma quasi morbosa.

Il Burali « possedeva... una qualità tipica della Controriforma, e cioè una totale docilità alle superiori direttive, che lo rendeva particolarmente gradito alla Curia romana » (p. 14). D'altro lato seppe conservare una certa autonomia nei rapporti con Carlo Borromeo, al quale era unito da grande affetto.

Il Molinari vuole precisare il carattere della Controriforma che spesso « è stata descritta come una realtà piatta ed uniforme, quasi il mar morto di ogni pensiero, nel quale per mancanza di elementare libertà e per il terrore dei roghi è soffocato ogni spunto di cordialità e di umanità sotto la maschera del conformismo e della passività » (p. 14). A tale situazione avrebbero contribuito vari fattori, tra i quali la Curia romana che imponeva rigidamente i suoi canoni interpretativi del Concilio tridentino, la figura di Carlo Borromeo, « considerato da tutti come modello dei vescovi cattolici ». La storiografia più recente ha demitizzato S. Carlo e dimostrato che « il monolitismo tridentino è una favola. Non esiste un

solo colosso, S. Carlo... esiste in Italia almeno una triade di vescovi d'alta statura: S. Carlo a Milano, Gabriele Paleotti a Bologna, il beato Paolo Burali a Piacenza » (p. 16). « Una novità caratteristica dell'epoca posttridentina è la spontanea efflorescenza di gruppi di amicizia tra vescovi riformatori in nome dello spirito episcopale. Il presente epistolario mostra i legami esistenti tra il Burali, il Borromeo, Antonio Carafa, Guglielmo Sirleto ecc. » (ivi).

Al profilo biografico del Burali, fa seguito la bibliografia su di lui; un'informazione sulle fonti e il contenuto del suo epistolario; sui suoi corrispondenti; il regesto delle sue lettere, ordinato secondo i corrispondenti. Nella seconda parte dell'opera viene pubblicato il testo delle lettere del Burali, collocate in ordine cronologico (pp. 111-381: 232 lettere). Seguono: Appendice I: Minute di S. Carlo Borromeo al Burali; Appendice II: Il catechismo del Burali; indice dei nomi.

V. Vinay

Paolo Simoncelli, *Il caso Reginaldo Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento.* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977 (Uomini e Dottrine, 23), 277 p.

Il Simoncelli studia il « caso Pole » per « tentare una ricostruzione storiografica del mito di ambiguità, d'eresia e di santità che a più riprese e da più parti ideologiche e religiose a volta a volta più antitetiche gli fu ascritto, tentando così di render conto dell'alone di mistero da cui... (il Pole) fu sempre accompagnato » (p. 17). L'Autore si vale di un'abbondante letteratura, e in particolare della pubblicistica del Vergerio e delle relazioni diplomatiche fra S. Sede, Spagna e Inghilterra. Del Vergerio « attende ancora un lavoro d'insieme moderno... » È uscito contemporaneamente al suo libro: Anne Jacobson Shutte, *Pier Paolo Vergerio. The Making of an Italian Reformer*, Genève, Droz, 1977.

Il Carafa (poi Paolo IV), grande avversario del Pole, non riuscì a comprendere l'Inglese sin dal suo primo incontro con lui a Venezia nel 1533, e scriveva al Giberti: « Quanto a costui io non lo intendo ancora perché non si lascia intendere... » (p. 23). Il Simoncelli cerca di capire il Pole e soprattutto di scoprire le ragioni per cui fu inteso in modi diversi e opposti. Queste ragioni sono nel carattere dell'uomo: è un nicodemita e nasconde la sua fede; sono teologiche: il Carafa inquisitore l'accusa di eresia (circolo viterbese e abbandono del Concilio di Trento alla vigilia della votazione del decreto sulla giustificazione); sono politiche: Filippo II ha le sue buone ragioni perché il Pole rimanga legato pontificio in Inghilterra al tempo della restaurazione di Maria la Cattolica. Mutando le situazioni il cardinale inglese può essere giudicato dalle stesse persone in modo diverso. Il Vergerio dapprima vuole spingerlo a manifestare la sua fede evangelica e lo accusa di nicodemismo, poi quando il Pole è autore della repressione cattolica in Inghilterra, lo bolla come papista, traditore delle speranze degli spirituali d'Italia. La S. Sede, morto Paolo IV, cerca di riabilitare il Pole come perseguitato di Enrico VIII e restauratore del cattolicesimo nell'isola Britannica, e crea così il « mito della sua santità ».

Al processo del Carnesecchi, il Pole è per gli inquisitori una « santa memoria » (p. 193). Gli imperiali, fallita la restaurazione in Inghilterra, associano, contro le intenzioni di Roma, la memoria del defunto cardinale all'arcivescovo Carranza, processato per eresia.

Per il Simoncelli la posizione dell'Inglese era « ambigua, incerta e religiosamente debole » (p. 23). L'ambiguità sembra all'Autore, come al Vergerio, derivare da una debolezza di carattere del nicodemita che non ha il coraggio di prendere risolutamente posizione, confessare la fede, rompere con Roma e andare in volontario esilio o affrontare il martirio. Tuttavia l'Autore avrebbe dovuto tentare ancora una via prima di accettare questa soluzione.

L'orientamento protestante del Pole e degli spirituali viene giudicato unicamente in base alla dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede, considerata come semplice « locus theologicus », un capitolo della dogmatica diremmo noi oggi. Intesa così questa dottrina era stata accettata dai cattolici non meno che dai protestanti a Ratisbona nel 1541, ma rifiutata da Lutero. Per il riformatore essa era più che un capitolo della dottrina cristiana, era un angolo visuale, dal quale si doveva considerare e comprendere tutto l'insegnamento cristiano, anche la ecclesiologia. Molti spirituali, a cominciare da Juan de Valdés, hanno accettato come evangelica la dottrina della salvezza per grazia mediante la fede, ma non ne hanno tratte tutte le conseguenze ecclesiologiche (per es. il rifiuto della mediazione sacerdotale), per cui non hanno ritenuto di dover abbandonare la Chiesa romana, come invece hanno fatto il Vergerio, il Vermigli, l'Ochino e altri. La dottrina della giustificazione per fede, professata anche durante il Medievo (cfr. Denifle), poteva essere considerata cattolica. Se questa fosse stata la posizione « ambigua » del Pole, noi avremmo la chiave per interpretare il suo atteggiamento che al Vergerio e ad altri sembrava contradditorio e nicodemita. Perciò sarebbe stato molto utile un'attenta, precisa analisi dell'ecclesiologia del cardinale. Si noti come nel passo a pag. 110 il Pole citi a proposito della giustificazione sia Paolo che Giacomo e aggiunga due volte: « *interprete ecclesia* ».

Dopo il Cantimori e il Lopez (*Il movimento valdesiano a Napoli*, p. 16), anche il Simoncelli riconosce la piena validità delle ricerche compiute da Tommaso Bozza sulla sostanza calviniana del *Beneficio di Cristo*. Tuttavia non crediamo che il gruppo viterbese abbia voluto comporre la polemica su fede e opere, suscitata dal Catarino, con quella frase del *Beneficio*, citata dal Simoncelli: « E nondimeno questa fede non può esser senza le buone opere... ». Così si era espresso anche Lutero, il quale aveva molte volte affermato esplicitamente che la fede (che per lui, come per il *Beneficio*, era fede-fiducia in Cristo) porta *necessariamente* opere buone, sebbene queste non siano meriti, come non lo erano per gli autori del *Beneficio*.

Il Simoncelli usa costantemente l'aggettivo « riformato » come sinonimo di protestante, ma esso non ha un significato tanto ampio, poiché si applica soltanto alle Chiese di confessione zwingliana e calvinista, mai al protestantesimo luterano e neppure all'anglicanesimo. Le citazioni e i titoli in tedesco sono pieni di errori tipografici. A parte queste osserva-

zioni di carattere piuttosto formale, l'opera è un notevole contributo alla storiografia dell'evangelismo italiano del XVI secolo.

V. Vinay

Silvana Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento.* Estratto da « Rinascimento » 28 (1977), Firenze, Sansoni, pp. 31-108.

L'autrice di questa utilissima ricerca ha esaminato e analizzato anche nel loro contenuto teologico, con evidente competenza in questa materia, le traduzioni italiane del Riformatore tedesco che circolavano clandestinamente in Italia nella prima metà del XVI secolo. Essa deve constatare che « nessun libro di Lutero fu pubblicato in Italia sotto il nome dell'autore. Le eccezioni a questa regola, pochissime, si spiegano con le consuetudini della controversia teologica: il testo di Lutero veniva stampato a migliore intelligenza della confutazione che lo accompagnava » (p. 32). Così per es. la *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum,* 1520, a complemento della *Assertionis Lutheranae confutatio* di John Fisher, vescovo di Rochester. Una sola volta fu pubblicato un testo con il nome di Lutero con il desiderio di farlo conoscere agli Italiani; non si trattava di uno scritto teologico, ma della sua *Appellatio ad Concilium* del 1518, stampata a Venezia in quel medesimo anno. Com'è noto più volte gli scritti dei Riformatori, e quindi anche di Lutero, furono pubblicati o con pseudonimi o con il nome di altra persona non sospetta.

L'opera *Un libretto volgare: con la dechiaratione de li dieci comandamenti: del Credo: del Pater noster: con una breve annotatione del vivere christiano: cose certamente utili: et necessarie a ciascheduno fidele Christiano.* Nuovamente stampato MDXXV (in calce: stampata in Vinegia per Nicolò di Aristotile detto Zoppino, MDXXV) ebbe tre edizioni anonime e altre tre sotto il nome di Erasmo. Si trattava della traduzione del famoso *Betbüchlein* di Lutero. Era uno scritto col quale il Riformatore si proponeva di sostituire i libri di devozione tradizionali. La Seidel chiede perché per la traduzione si sia scelto « un aspetto così blando del Riformatore ». Essa stessa risponde: « Questa domanda rivela solo quanto la nostra concezione del luteranesimo sia deformata dall'immagine controversistica di esso che circolò anche in Italia qualche anno più tardi e dalla quale Lutero stesso fu condizionato » (p. 47). Inoltre osserva che « la pretesa del libretto di contenere *tutto* quanto è essenziale alla salvezza dà ai suoi silenzi un'efficacia polemica » (ivi).

Può stupire che un volumetto di carattere edificativo come il *De libertate christiana* non venisse diffuso in Italia. Nel testo della Biblioteca Riccardiana di Firenze, cod. 356, il trattato fu espurgato di alcune note alquanto polemiche contro « le empie, pestilenti ucciditrici delle anime tradizioni de' pontefici nostri » (p. 34). Un altro scritto *Opera divina della christiana vita* è una traduzione del *De libertate christiana,* ma la versione è molto trascurata.

Lo scritto di Lutero in traduzione italiana più diffuso fu l'appello

*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, pubblicato anonimo col titolo *Libro de la emendatione dil stato Christiano*, a Strasburgo nel 1533. Il traduttore sembra essere stato Bartolomeo Fonzio. Era letto a Venezia, Bologna, Modena, per quanto si può sapere da atti inquisitoriali. Lutero si rallegrava di questa diffusione delle sue opere nel Veneto, come scriveva nel 1528 a Gabriel Zwilling.

V. VINAY

JOHANNES TRAPMAN, *De Summa der Godliker Scrifturen (1523)*, Leiden, Elve/Labor vincit, 1978, viii, 167 p.

Emilio Comba ripubblicò nel 1877 *Il Sommario della Sacra Scrittura*, trattato del XVI secolo, con una sua prefazione (Roma-Firenze, Claudiana, cfr. pure « La Rivista cristiana » 5/1877). Lo scritto, molto diffuso nel secolo della Riforma, era stato interamente distrutto dall'Inquisizione. Un'unica copia italiana esistente nella Biblioteca comunale di Zurigo fu segnalata al nostro storico da Eduard Boehmer. Nella prefazione il Comba non avanza nessuna ipotesi sull'autore ignoto, ma nota una certa affinità spirituale fra questo trattatello e il *Beneficio di Cristo:* « Essi ci appaiono come due amici, anzi, due fratelli... ». Da allora altri studi furono fatti e venne accertata l'origine olandese del Sommario. L'ultimo lavoro, che presentiamo, è scritto in olandese, ma reca un ampio riassunto in francese (pp. 161-165).

La Summa nella sua prima edizione (Leida 1523) è la rielaborazione di un'opera latina intitolata *Oeconomica christiana*, stampata nel 1527 a « Strasburgo » (= forse Anversa). La Summa fu tradotta in diverse lingue e diffusa in Europa. Si conoscono le traduzioni in italiano, francese e inglese. Un tempo si ritenne che questo scritto fosse di origine italiana (*El Summario de la santa scrittura*), poi si scoprì che era una traduzione della *Summe de lescripture saincte*, a sua volta traduzione del testo olandese, come pure da questo era derivato il testo inglese (*The Summe of the holye scripture*).

Il Trapman esamina alcune sezioni dell'opera, forse aggiunte ad essa posteriormente, non contenute nelle traduzioni: *Dat ander deel* (una seconda parte sui comandamenti) e il *Testament Jesu christi*, pubblicato in un primo tempo a sé sotto il nome di Ecolampadio.

La Summa insegna la giustificazione per fede e le opere come frutto della fede. Anche nel battesimo ciò che conta è la fede, segue poi l'impegno del cristiano. I voti monastici non possono aggiungere nulla alla grazia del sacramento, rischiano piuttosto di compromettere la libertà cristiana.

Nei capitoli 1-15 l'Oeconomica non differisce che lievemente dalla Summa. La seconda parte della Summa è una rielaborazione abbreviata dell'Oeconomica, con l'aggiunta però di alcuni capitoli sull'educazione cristiana dei bambini, sull'autorità civile (traduzione di una parte dello scritto di Lutero *Von weltlicher Obrigkeit*), sul personale e le vedove. Il capitolo 29 sulla guerra fu modificato nella edizione del « 1526 » (edizione forse antidatata) nel senso di *Ob Kriegsleute* (1526) di Lutero. Nell'edizio-

ne del 1523 i militari venivano invece severamente ripresi. L'Oeconomica e la Summa non vogliono essere rivoluzionarie. Non hanno alcuna espressione contro il papa, la messa e le indulgenze.

Nel secolo scorso lo storico Karl Benrath fece l'ipotesi che l'autore della Summa fosse l'Olandese Henricus Bomelius. Per il Trapman questa ipotesi è difficilmente sostenibile. Egli coglie invece un'influenza erasmiana nell'Oeconomica e di conseguenza nella Summa. Come l'umanista di Rotterdam l'autore della Summa fonda l'etica cristiana sul battesimo. Ciò che l'Oeconomica dice dei voti monastici ricorda l'Enchiridion.

Passi riferentisi alle autorità pubbliche sono stati ispirati anche dall'*Institutio principis christiani.* L'autore di Oeconomica insiste più di Erasmo sulla giustificazione per fede, quindi anche la sua antropologia è alquanto diversa. L'influenza di Lutero è notevole specialmente attraverso le sue opere: *Von der Freiheit eines Christenmenschen, De votis monasticis, An den christlichen Adel, De captivitate, Sermon vom neuen Testament, Sermon von den guten Werken.* La « traduction partielle de *Von weltlicher Obrigkeit* n'implique pas le traducteur s'éloignait d'Erasme; tout tend à croire qu'il a interprété ce texte de Luther d'une façon érasmienne » (p. 164). L'influenza della *devotio moderna* è quasi assente. I fratelli della vita comune non vengono neppure menzionati; soltanto le sorelle sono lodate, perché cantano in una lingua a tutti comprensibile.

Nel cap. V il Trapman si sofferma sulle traduzioni della Summa. Anche il testo olandese sarebbe traduzione di un originale latino. L'edizione francese « fait de la *Summa* une oeuvre réformée ». Il traduttore italiano potrebbe essere Agostino Mainardo. Il Trapman esamina inoltre due scritti polemici di Giacomo Latomus e di Ambrogio Catarino contro la Summa; cerca di collocare questa nel contesto della letteratura olandese dei primi anni della Riforma e infine elenca alcuni problemi rimasti aperti che esigono ulteriori indagini. Fra questi egli menziona il rapporto della Summa con il *Beneficio di Cristo* di don Benedetto da Mantova, il quale potrebbe avere scelto il titolo del suo trattato ricordandosi del titolo del cap. VII del *Sommario* che dice che noi siamo divenuti eredi del regno dei cieli « per il beneficio di Iesu Christo ». V. VINAY

WALTER ODIARDI, in collaborazione con ETTORE PATRIA, ha scritto una storia di Meana di Susa (*Mediana, storia breve di Meana e dei meanesi,* Borgone di Susa, 1978): in essa trova posto la vicenda dei Valdesi (pp. 17-39), che a partire dal Medioevo erano presenti nella zona, e che erano menzionati anche nella pace di Cavour del 1561 come autorizzati a tenere il culto evangelico. Purtroppo l'isolamento e la violenza delle repressioni distrussero man mano la comunità meanese, e l'evangelismo risorse nel posto solo col 1893 come chiesa battista, a seguito della predicazione avvenuta tra gli operai impegnati della regione.

Arsura è un comune della Calabria, a cui Nello Manduca dedica un affettuoso volume (NELLO MANDUCA, *Arsura,* Chieri, 1978), e nel quale trova posto (pp. 91-98) la storia dei Valdesi di Calabria, presenti a Monterosso Calabro secondo l'autore già fin dal 1200: di essi è presentata sommariamente la triste persecuzione del 1561.

Più abbondante e circostanziata la parte dedicata ai Valdesi di Calabria in un altro volume di storia locale (PIETRO DE SETA, *Un antico paese del Sud, Rapporto monografico su Fuscaldo, Paola, Guardia Piemontese,* vol. II, Cosenza, 1978): un centinaio di pagine (pp. 525-625) sono dedicate alla presentazione di quell'atto di intolleranza che portò alla distruzione dei Calabro-Valdesi, con citazione dei documenti già noti, e riguardanti il martirologio di Guardia, il martirio di G. L. Pascale, i ricordi attuali nel dialetto e nei luoghi, ecc. Tutto esposto con simpatia ed interesse.

Di carattere diverso, ma ancor più notevole un recente lavoro dello studioso tolosano JEAN DUVERNOY (*Le régistre d'inquisition de Jacques Fournier,* Paris; La Haye. New York, 1978, 2 voll.), che già aveva pubblicato nel testo latino il famoso registro inquisitoriale del 1318-1325, ed ora ne dà la traduzione francese: la maggior parte dei processi sono consacrati ai Catari del Sud Ovest della Francia, ma quattro di essi sono rivolti a valdesi, e di grande interesse. Su questo processo, come è noto, uno studioso francese, Le Roy Ladurie, ha pubblicato un grosso volume, ricavando del centro ereticale di Montaillou usi, costumi, storia economica e sociale, in quella visione della storia cosidetta globale che si va ora imponendo (Il volume è stato anche tradotto in italiano, e pubblicato da Rizzoli (*Storia di un paese, Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'inquisizione,* 1977).

PINTO GIOVANNI, *Gian Bernardino Bonifacio, marchese di Oria* (1517-1597) *spirito libero del Cinquecento.* Bari, Adriatica, 1977, pp. 291.

GRENDLER PAUL F., *The Roman Inquisition and the Venetian Press,* 1540-1605. Princeton N. J., University Press, 1977, pp. 375.

RIBET ALBERTO, *Primo protestantesimo livornese, La Canaviglia, Livorno nella storia, nella narrativa, nell'arte,* II, 3 (luglio-sett. 1977), pp. 98-101; *Protestantesimo e Risorgimento a Livorno,* id., III, 1 (gennaio-marzo 1978), pp. 14-20.

BOLGERI LAURA, *Un'isola del Nord in piena Calabria. Qui Touring,* VIII, n. 3/4 (febbraio 1978), pp. 23-25, ill.

ODIN GUIDO, *Mon pays. 40 fotografie della Val Pellice,* Luserna S. Giovanni, 1978, 8°, pp. 40+2.

TOURN GIORGIO, *L'opera di Giovanni Miegge nel protestantesimo italiano, Gioventù Evangelica,* XXVIII (febbraio '78), pp. 5-8.

ORENGO FRANCA, *Barun Litrun o della fedeltà,* in *L'Almanacco dell'arciere,* 1978, pp. 52-58.

*T.E.V. - Due anni di attività.* Torre Pellice, 1978, pp. 8.

MARTINA CELESTE - CERRATO ENZO, *Luserna attraverso i tempi,* Pinerolo, 1978, pp. 133 ill.

HERITIER ALWIN, *Zur Geschichte der Waldenser, Deutsche Hugenott,* n. 2, 1978, pp. 40-58.

# Vita sociale

*L'Assemblea annuale* dei soci ha avuto luogo la sera del 30 luglio 1978, alla presenza di un vasto pubblico. Dopo la relazione morale e finanziaria, si è svolta una tavola rotonda sul tema: *Nuove prospettive per la storia globale delle Valli*, con le relazioni di Claudio Tron, Gianni Bellion e Osvaldo Coisson, e successivo intervento del pubblico.

Il seggio è stato riconfermato al completo.

*XVIII Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi.* Esso ha avuto luogo nei giorni 28, 29 e 30 agosto, con il solito apprezzato intervento di numerosi studiosi. Accanto alle relazioni singole, una buona parte del Convegno è stata centrata sul tema « *Modernismo e Protestantesimo in Italia* ». Si spera di poterne pubblicare gli atti nei nostri Bollettini.

*Premio Paul Malan.* Il premio, come annunciato nel Bollettino n. 141 e 142 del 1977, è stato assegnato per franchi francesi 1.700 al dr. Jean Sambuc e per franchi 800 al prof. Gabriel Audisio.

La prossima assegnazione del premio stesso avverrà nel 1980 ed è destinata a lavori concernenti la storia dei Valdesi o delle Valli, o all'azione delle Chiese riformate fuori dalla Francia.

Per informazioni, rivolgersi al Seggio.

INDICE




INFORMATION
CONSERVATION, INC.

